دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي

رؤية منهجية

- قانون التأويل بين الغزالي وابن رشد.
- الحوار الحضاري في الإسلام.
- دور الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة – اتجاه واحد أم تعدد في الاتجاهات ؟

د. فاطمة إسماعيل

كلية البنات – جامعة عين شمس

تصدير : أ.د. فيصل بدير عون

إهداء

إلى

إبنى هانى،،،

اللهم هيئ له من أمره رشدا، ووفقه لما تحبه وترضاه، إنك على كل شىء قدير.

تصدير عام

بقلم الأستاذ الدكتور/ فيصل بدير عون

أود في البداية أن أقدم الشكر لتلميذتي وزميلتي الدكتورة/ فاطمة إسماعيل لطلبها مني كتابة تصدير عام لكتابها " دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، رؤية منهجية ". لقد سعدت برغبتها هذه والتي لم أتردد في تلبيتها.

لقد بدأت صلتي بالدكتورة/ فاطمة إسماعيل منذ أن كانت طالبة بقسم الدراسات الفلسفية بآداب عين شمس واستمرت هذه الصلة حتى الآن حيث كنت أتأبع عن كثب نشاطها العلمي، حيث اهتمت بوجه عام بقضية المنهج الذي كتبت فيه وعنه كثيراً. كما أنها أيضا جمعت على صعيد واحد بين الاعتزاز بالتراث والاعتزاز بصوت العقل الحر المستقل. فمن يقترب من الباحثة يدرك أن ثمة تعادلاً في بنائها بين قضية الإيمان ومكانة العقل وأهميته في فهم قضايا العقيدة، ليس ثمة تفريط هنا أو هناك.

والكتاب الذي بين أيدينا يضم ثلاثة أبحاث كبرى:

الأول : قانون التأويل بين الغزالي وابن رشد.

الثاني : الحوار الحضاري في الإسلام.

الثالث : دور الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة – اتجاه واحد أم تعدد في الاتجاهات.

هذه الأبحاث الثلاثة قد يبدو أنها متباعدة ولا تشكل وحدة واحدة يضمها كتاب واحد، لكن هذا الانطباع ليس صحيحا فيما نرى.

ذلكم أن الباحثة عالجت هذه الموضوعات الثلاثة من خلال نزعتها العلمية المنهجية التي لا تخطئها العين. فقد حرصت الباحثة على أن تكون عباراتها عبارات علمية بحيث نجد عندها أن اللفظ مقدود على قد المعنى. كما

أن من سمات المنهج العلمي الموضوعية، وهذه السمة جلّية أيضا في الأبحـــاث الثلاثة.

كما أن سمات المنهج العلمي أيضاً تحرير المصطلحات المتداولـــة فـــي البحث، وهذا أيضاً لم يغب لا عن البحث ولا عن الباحثة. أضف إلى هـــذا أن الدراسات الثلاث اعتمدت على النصوص الأصلية، فضلاً عن الدراسات الجادة والمتعمقة والتي لا غني عنها في مجالها... إن الهّم الذي يُؤرق الباحثة، حسب معرفتي بها، قضية المنهج العلمي والتفسير العلمي لإيمانها بـــأن أي تطـــور أو تقدم أو إن شئت أية نهضة لابد أن تعتمد في المقـــام الأوّل علـــى " العلـــم " و " التفكير العلمي " وباختصار شديد إن قضية " التنوير " بمفهومه الخاص لـــدى الباحثة، الذى لا يُقصيِ العقل باسم النصّ أو يُقصِ النصّ باسم العقل، هي الشغل الشاغل للباحثة، وهي في هذا تستأنس بمجهودات الدكتور زكي نجيب محمـــود الذي كتبت عنه كتاباً أرى أنه يُحسب للباحثة.

الدراسة الأولي جاءت تحت عنوان " قانون التأويل بين الغزالي وابن رشـــد ". حيث أشارت الباحثة إلى أن ظاهرة التأويل نشأت في محاولة من العقـــل لفهـــم النص الديني الذى قد يبدو أن به بعض الآيات المتعارضة أو الملتبسة ومن ثـــم كان اللجوء إلى التأويل أمراً لا مفر منه، وقد امتد هذا التأويـــل إلـــى عـــصرنا الحالي تحت اسم " الهيرمنيوطيقا ". على أن التأويل في نهاية المطاف لون مـــن ألوان المنهج العقلي لفهم النصّ.

ولهذا فإن من معان التأويل: الفهم، التفسير... إلخ.

أما عن دوافع التأويل فإنها تتمثل في محاربة التقليد والجمود، ومحاربة الإسراف والإفراط في التأويل، وكذلك محاربة الفتن التي قد تتمثل فـــي تكفيـــر البعض للبعض الآخر.

إن التأويل كمنهج من سماته مراعاة مستويات المخاطَب مع تعدد مراتب التصديق " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن " (النحل/١٢٥)، ثمة فئات في حاجة إلى الموعظة، وأخرى في حاجة إلى الجدل، وثالثة في حاجة إلى البرهان، هذا ما ذهب إليه كل من الغزالي وابن رشد، كما أنهما اتفقا أيضاً على أن التأويل جائز في بعض الأمور غير جائز في البعض الآخر، أضف إلى ذلك أن ضوابط قانون التأويل تكاد تكون متشابهة عند كل من الغزالي وابن رشد.

إن من سمات هذه الدراسة ما أكدت عليه الباحثة من تشابه كبير بين ابن رشد وبين سلفه الغزالي الذي لم يستطع ابن رشد أن يفلت من تأثيره في هذا المقال. وقد تمثل هذا التأثير (= من جهة الغزالي) والتأثر (= من جهة ابن رشد) فيما يلي:

١. أهمية التأويل وضرورته كمنهج رئيس من مناهج البحث.
٢. توجد نصوص شرعية ينبغي تأويلها وأخرى ينبغي الإيمان بها كما هي (لا يجوز تأويلها).
٣. اتفق الغزالى وابن رشد معاً على موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.
٤. يوافق ابن رشد الغزالي بشأن الأسس التي يستند إليها قانون التأويل من جهة مراتب الوجود الخمس.
٥. ثمة حدود للعقل الإنساني لا يحق له أن يقُحم نفسه فيها من ذلك ما يتعلق بأمور الآخرة.

لقد أكدت الباحثة بهذه الدراسة أن القراءة الشعبية للفيلسوف تختلف عن القراءة العلمية له. ولهذا فإن الخصومة الحادة من جهة ابن رشد تجاه الغزالي تكاد تتلاشي في هذه الدارسة العلمية المنهجية التي أثبتت توافق ابن رشد مع الغزالي في مُجمل قانون التأويل.

الدراسة الثانية في هذا الكتاب خصصتها الباحثة لـــ " الحوار الحضاري فـــي الإسلام ". وقد مهدت الباحثة لهذه الدراسة بالحديث عن معنى الحضارة والثقافة، ومعنى " حوار الحضارات "، وهل هذا العنوان يختلف عن " الحوار الحضاري " أم لا؟

لقد كان تخلف العالم العربي الإسلامي هو الشغل الشاغل للباحثة التـــي تساءلت في هذه الدراسة: أين نقف ؟ وأين نتجه ؟ وهذه الدراسة تعد بمعنى مـــا امتداداً للدراسة الأول الخاصة بالتأويل من جهة أن الباحثة كمتخصـــصة فـــي مناهج البحث عالجت قضية الحوار الحضاري معالجة علمية أمينـــة. فـــالحوار الحضاري كما قدمته لنا في هذه الدراسة طريقة تفكير، وهو كذلك منهج متجدد يسمح باستيعاب الواقع وتجاوزه نحو مستقبل أفضل، أدواته عقليـــة، وأهدافـــه إنسانية. إن الحوار الحضاري من حيث هو ينم عن " وعي " بالواقع ووعي بما ينبغي أن يكون عليه.

ينبغي أن يكون الوعي قائماً بالنسبة للخصوصية الثقافية، وقائماً بالنسبة لما نأخذه وما لا نأخذه عن " الأخر " دون تقليد أعمى ودون أن تغترب الـــذات باستغراقها الكلي في الآخر الذي يسعي إلى إمحائها.

الدراسة الثالثة والأخيرة هنا جاءت تحت عنوان " دور الفكر الإســـلامي فـــي النهضة الحديثة اتجاه واحد أم تعدد في الاتجاهات ".

تنبه الباحثة في البداية إلى أن هذه الدراسة ليست مما يندرج تحت تاريخ الفكر الخاص بالنهضة، لأن المعالجة التاريخية – مع أهميتها – ليست الهـــدف الذي يشغل الباحثة.

تري الباحثة أن التنوع والتعدد عنصر إثـــراء لا عنـــصر صـــراع أو تشتت. وقد انتخبت الباحثة ثلاثة مشروعات من جملة المشاريع الثلاثة هي:

١. الاتجاه السفلي (الأفغاني ومحمد عبده نموذجان).

٢. الاتجاه الليبرالي (ويعبر عنه بـ التحديثي، التجديدي) وقد اختارت الباحثة طه حسين نموذجاً.
٣. الاتجاه التوفيقي (زكي نجيب محمود نموذجاً).

تناولت الباحثة كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة بالعرض الموضوعي الرصين، حيث كانت لها رؤيتها النقدية لكل اتجاه. وفي هذا الصدد انتهت إلى ما يلي:

- إن الفصل الكامل بين هذه الاتجاهات الثلاثة مُحال لوجود تداخل بينها. ذلك أن القطع مع الماضي من شأنه أن يفقد الأمة توازنها إن لم يكن وجودها، كما أن الوقوف أيضاً عند الماضي من شأنه أن يعزل الأمة عن عَصْرِها ويجعلها في حالة اغتراب حضاري. لذلك أخذت الباحثة على السلفيين اتباعهم لما أسموهم بالسلف الصالح. وهذا العيب، عيب الإتباع، هو بعينه ما أخذته الباحثة على الليبراليين الذين يريدون متابعة الغرب واتباعه اتباعاً أعمى !! بل إن الباحثة رأت أن خطأ الإتباع هذا يمتد ليشمل الاتجاه التوفيقي ذلك الذي يتابع السلف حينا والغرب حينا أخر.
- واحسب أن الباحثة أرادت بنقدها لهذه الاتجاهات الثلاثة أن تؤكد استقلالية الأنا أو الذات والتي ينبغي عليها أن تبتلع في جوفها الماضي والحاضر وتهضمه وتتمثله بحيث تنتج لنا في النهاية مشروعا فلسفياً نابعاً منها دون أن تغترب عن عصرها، ودون أن تفرط في الوقت نفسه في ماضيها وتراثها، وهذا هو فحوى ما نصّت عليه الباحثة في نهاية دراستها هذه بالقول : " لا ينبغي أن تُختزل عملية النهضة في اتجاه واحد أو زاوية واحدة، بل هي شراكة متبادلة تقوم على التحليل والنقد والتمحيص: تحليل الآراء والاتجاهات، وتفكيكها وإعادة ترتيبها ودمجها

من جديد في مركب، واحد ونسيج موحد متعدد الخيوط يتفق عليه الجميع ويعملون به ".

- إن الباحثة في معالجتها لدور الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة لم تلجأ إلى الأسلوب الذي نقرأه في الصحف السيارة، إنها لم تستخدم البتة الأسلوب الإنشائي، كما أنها لم تلجأ إلى التهوين أو التهليل، بل تحدثت عن هذا الموضوع بأسلوب علمي ينم عن تمكن الباحثة من أدواتها اللغوية والعلمية، وهذا ما نفتقده كثيراً بالنسبة لكثير من الباحثين الذين يكتبون في قضايا الفكر العربي المعاصر بطريقة يغلب عليها الطابع الصحفي الإنشائي.
- وبعد فإن هذا الكتاب – فيما أري – يعالج بعض القضايا الحيوية المثارة الأن، والتي لا أشك في أن القارئ، سوف يفيد كثيرا مما جاء به.

د. فيصل بدير عون

قانون التأويل بين الغزالى وابن رشد

قانون التأويل بين الغزالى وابن رشد

تمهيـــــــد

إن ظاهرة "التأويل" من أهم وأخطر الظواهر الإنسانية، لأنها - فيما أرى- ارتبطت بالإنسان كائناً منْ كان؛ إذ لو نظرنا إلى التأويل على أنه "محاولات الإنسان للكشف عن معانى الأشياء"[1] سنجد أن الإنسان قد وُهب القدرة على التأويل منذ أن علّم الله آدم الأسماء كلها، فى مقابل عجز الملائكة عن معرفة الأسماء ومعناها وما تؤول إليه. فلما أنبأهم آدم كان ذلك إيذانا بالقدرة على التأويل، فأصبح التأويل قرينًا للإنسان من حيث هو كائن عاقل، ناطق، رامزْ، مكلف، أخلاقى، متدين، إلى آخر التعريفات التى وضعها المفكرون والفلاسفة للإنسان، ونستطيع أن نضيف إليها: "الإنسان كائن مُؤوّل" فكلها تعريفات تدل على قدرة الإنسان ومحاولاته عبر العصور المختلفة للكشف عما استغلق عليه من معانى الأشياء والوجود بحثاً عن الحقيقة، سواء كانت معانى الحقيقة: منطوقة أو مقروءة، مسموعة، أو مسطورة على صفحات الكتب المنزلة وغير المنزلة، أو المشاهدة فى الآفاق، أو المحسوسة فى الأنفس. فكل محاولات العقل وتجلياته لفهم حقائق الأشياء لا تخرج عن كونها "تأويلاً". أى أن كل بحث قام به فيلسوف ما، أو مفكر ما عن أصل الأشياء، وأصل الوجود، والكون وخالقه...الخ- كلها محاولات تدخل تحت التأويل بوجه ما.

لكن ظاهرة التأويل ارتبطت -أكثر شيئا- بالنشأة الدينية حتى وسمت بأنها "ظاهرة دينية" ارتبطت بمحاولات العقل لفهم النصوص الدينية[2]، وبالفكر الدينى

---

(١) من أحد معانى التأويل: "كشف ما انغلق من المعنى" راجع: الزركشى[الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله]، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٣، جـ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٠.

(٢) راجع التأويل عند مفكرى رجال الأديان العالمية: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر (د.ت) ص ١١١-١٢٩.

على امتداد الأديان المنزلة جميعها: يهودية ومسيحية وإسلامية. ولكنها عادت مرة أخرى فى عصورنا الحديثة لتمتد إلى خارج نطاق الدين؛ ليحلق التأويل فى آفاق أوسع معلناً عن ميلاد الهيرمنيوطيقا فى الفكر الغربى الحديث[1]، وليؤكد أن ظاهرة التأويل ترتبط بالإنسان كائنا منْ كان مادام يسعى دائما للفهم وللبحث عن الحقيقة فى أى مجال.

ويعدّ التأويل من أهم المشكلات المعرفية وأشدّها خطورة فى الفكر العربى الإسلامى لأنه ارتبط بالنصوص الدينية ارتباطا وثيقًا، وبخاصة تأويل الآيات التى تتعلق بذات الله سبحانه وصفاته وأفعاله، والآيات التى تتحدث عن أمور الغيب وأمور الآخرة وبخاصة أحوال المعاد وصفاته ... إلخ.

والتأويل باعتباره تفعيلاً للعقل فى فهم النصوص الدينية أدى إلى قيام علوم تمحورت حول الدين، أو انبثقت منه كنتيجة طبيعية لآلية التأويل ومحاولات العقل لفهم النصوص، وأهم هذه العلوم: علوم القرآن وأهمها علوم التفسير، وكذلك الفقه، وأصوله، وأصول العقيدة، والفلسفة، والتصوف...إلخ جميعها علوم يدخل فيها التأويل باعتباره منهجا للمعرفة، ومن هنا خاضت جميع الفرق والمذاهب والاتجاهات الفكرية على تنوعها فى مسألة التأويل باعتباره ضرورة معرفية.

وتأتى خطورة التأويل من حيث كونه موضوعًا للتعدد والاختلاف ومن ثم الخلاف، وعلى الأخص إذا ما تعلق الأمر بأصول العقيدة الدينية، وما يلزم عن بعض التأويلات من أثر سلبى على الواقع الاجتماعى الذى يعيشه الناس فى عصر معين.

وموضوع بحثنا لا يتعلق بتفاصيل قضية التأويل، بل يتعلق بـ"قانون التأويل" عند عَلَميْن من أعلام الفكر العربى الإسلامى أحدهما حجة الإسلام الإمام

---

(١) راجع: بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث، ط أولى سنة ٢٠٠١.

الغزالى (٤٥٠هـ-٥٠٥ هـ) من المشرق العربى والثانى ابن رشد فيلسوف قرطبة والشارح الأكبر لأرسطو (٥٢٠-٥٩٥هـ) من المغرب العربى.

قام كل منهما بوضع قانون للتأويل، للخطورة التى استشعرها كل منهما فى مسائل الجدل والخلاف وبخاصة فى المسائل العقائدية، وتأثيرها على الجمهور من الناس ولهذا كانت مسألة وضع قانون للتأويل هى محاولة لضبط عملية التأويل عن طريق وضع قواعد وأصول وشروط وضوابط؛ ليكون القانون بمثابة "منهج" يلتزم به كل عالم يلجأ إلى التأويل فى مجاله. وتتبلور عناصر "قانون" التأويل عند كل من الغزالى وابن رشد فى المعنى، والمعيار والشروط والضوابط التى يجب الالتزام بها.

-والبحث فرض علىّ استخدام المنهج التحليلى المقارن. كما فرض سؤالاً محددًا وهو:

هل معيار وشروط وضوابط القانون واحدة عند كل من الغزالى وابن رشد؟ أم أنها مختلفة؟ أم هناك تشابه واختلاف فيما بينهما؟

أو - بعبارة أخرى- ما أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الغزالى وابن رشد فى موضوع "قانون التأويل"؟

هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه، ونبدأ بتقديم تمهيد عن معنى التأويل فى اللغة والاصطلاح.

أولاً: معنى التأويل(*)

١ - فى اللغة:

أوّل الكلام وتأوّله: دبّره، وقدّره وأوّله، وتأوّلهُ: فسره.

والتأويل تفعيل من أوّل يُؤوّل تأويلاً، وثلاثيُّهُ آل يؤُولُ أى رجع وعاد.

(*) ورد التأويل فى القرآن الكريم سبع عشرة مرة فى خمس عشرة آية هى: (آل عمران/٧)، (النساء/٥٩) (الأعراف/٥٣) (يونس/٣٩)، (يوسف/٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١)، (الإسراء/٣٥) (الكهف/٧٨، ٨٢).

يقال: أُلْتُ الشيء وأوّلته: إذا جَمعتهُ وأصلحته، فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه[1].

ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به، كما قال تعالى: ﴿يوم يأتي تأويلهُ﴾ (الأعراف/٥٣) أى تكشف عاقبته، ويقال آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه. وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوّلته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل **صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني**.

وقيل أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المؤوّل للكلام يسوّى الكلام، ويضع المعنى في موضعه[2]. والمعاني السابقة تجمع بين العودة إلى الأصل والاهتمام بالغاية والمصير والعاقبة في آن معًا.

٢ - **التأويل في الاصطلاح**[*]

يعود معنى التأويل في الاصطلاح إلى قراءة الآية المذكورة في سورة آل عمران، في قوله تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُن أمّ الكتاب وأُخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌ من عند ربنا وما يذكر إلا أُولوا الألباب﴾ (آل عمران/٧)

- والآية واضحة في النهي عن نوع من التأويل المقترن باتباع الهوى، وابتغاء الفتنة وإثارة الشبهات لدى الناس.

- كما أنها واضحة أيضاً في أن هناك أشياء لا يعلم تأويلها إلا الله.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مادة أوّل، المجلد الأول، ص ١٧٢.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ٢، ص ١٤٨-١٤٩.

(*) راجع: دراسة الدكتور محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل. دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، دار قباء، ط خامسة، سنة ٢٠٠٠. عن معنى التأويل في لغة العرب وفي القرآن، وعند المتأخرين، ص ٣٣-٥١.

- والآية -من جهة ثالثة- تدفع إلى التأويل الذى يتعامل مع النص باعتباره وحدة واحدة لا تتجزأ وعليه فإن رد المتشابه إلى المحكم هو الأساس الأول لفهم المتشابهات.

غير أن القراءات قد اختلفت بالنسبة للآية المشار إليها فالبعض وقف عند قوله و"ما يعلم تأويله إلا الله" والبعض وصل ثم وقف بعد قوله "والراسخون فى العلم". وذلك تأكيداً لما يتميز به العلماء الراسخون فى العلم عن غيرهم. وسيأخذ كل من الغزالى وابن رشد بالوقف الأول بالنسبة للعامة وبالوقف الثانى بالنسبة للخواص.

وقد جاء **التأويل عند السلف بمعنيين: الأول:** التأويل الذى يأتى بمعنى "تفسير الكلام وبيان معناه"[١] فيكون على هذا التأويل والتفسير مترادفين، ومنه دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس "اللهم فقهه فى الدين، وعلمه التأويل"[*]،وقد قال ابن عباس أنا ممن يعلم تأويله، وقرأ مجاهد الآية(من سورة آل عمران)وقال أنا ممن يعلم تأويله،حكاه عنه إمام الحرمين أبوالمعالى[٢].

وهذا الوجه من التأويل هو ما يعنيه ابن جرير الطبرى بقوله فى تفسيره: "القول فى تأويل قوله تعالى كذا كذا"، وهذا النوع أيضاً هو الذى قصده ابن قتيبة وأمثاله ممن يقولون أن الراسخين فى العلم يعلمون التأويل ومرادهم به

---

(١) راجع: ابن تيمية، الرسائل الكبرى، المطبعة العامرة، جـ٢، ط١، سنة ١٣٢٣هـ، ص ١٥، ١٦.
أيضا: ابن أبى العز الحنفى، شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار التراث، القاهرة، ص ١٥٣.

(*) رواه البخاري فى صحيحه.

(٢) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، سنة ١٩٨٧، جـ٤، ص١٨.

التفسير[١].

أما المعنى الثانى للتأويل عند السلف، وهو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله. فالمقصود به "هو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به"[٢] فيكون التأويل هنا بمعنى الحقيقة التى يؤول إليها الكلام أو التى يؤول إليها الخطاب، فيكون تأويل أخبار المعاد هو وقوعها يوم القيامة، وكذلك كل ما يتعلق بأخبار الغيب، يمكن فهمه وتفسيره، أما تأويله الذى هو نفس الحقيقة المخبر عنها فلم تقع بعد، ولا يعلمها إلا الله تعالى، ولذلك لما سُئل مالك وغيره من السلف عن تأويل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه/٥)، قالوا: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[٣]. فيثبتون العلم بالاستواء، وهو التأويل الذى بمعنى التفسير وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويعقل ويفقه، ويقولون الكيف مجهول وهو التأويل الذى انفرد الله بعلمه، وهو الحقيقة التى لا يعلمها إلا هو وذلك يعود إلى أن السلف يميزون بين نوعين من المتشابه:

"المتشابه فى نفسه" الذى استأثر الله بعلم تأويله، و"المتشابه الإضافى" الذى

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى الحلبى، القاهرة، سنة ١٩٥٤، ص٧٢-٧٣.
أيضا: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية. ط أولى، سنة ١٩٧٩، جـ٥. ص ٣٨١-٣٨٢.

(٢) راجع: الإكليل فى المتشابه والتأويل لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص١٥-١٧.
كذلك درء تعارض العقل والنقل، جـ٥، ص٣٨١، وشرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى، ص١٢٢.
أيضا: ابن المرتضى اليمانى: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، تصحيح جماعة من العلماء، بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٤، ص١٢٢.

(٣) راجع: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، جـ١، ص ٢٠١-٢٠٨.
أيضا: ابن المرتضى اليمانى: ترجيح أساليب القرآن، ص ١٢٤.

يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله ولذلك كانت القراءتان، قراءة من يقف على قوله "إلا الله" وقراءة من لا يقف عندها، وكل من القراءتين تمثل وجهة نظر يمكن قبولها عند البعض، وعدم قبولها عند البعض الآخر.

وعلى ذلك يأتى التأويل عند السلف على وجهين:

الأول: العلم بمعانى القرآن، وهو التأويل الذى نعلمه، وهو بمعنى التفسير والبيان.

الثانى: وهو العلم بالكيفية وهو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله وهو المجهول لنا(١).

أما التأويل فى كلام المتأخرين: فقد أخذ معنى آخر وهو "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ"(٢).

أو هو "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك"(٣).

لذلك يفرق العلماء بين التفسير و التأويل:

وقيل: **التأويل:** كشف ما انغلق من المعنى، وقال القُشيرى: يُعتبر فى التفسير الاتباع والسماع؛ وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل، ومالا يحتمل إلا معنىً واحدا حُمل عليه. وما احتمل معنيين أو أكثر... حمل على الجنس عند الإطلاق، وإن وضع لمعان مختلفة، فإن ظهر أحد المعنيين حمل على الظاهر، إلا أن يقوم الدليل، وإن استويا سواء كان الاستعمال فيهما حقيقة أو مجازا، أو فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجازا كلفظة "المسّ" فإن تنافى الجمع، فمجمل يتوقف على البيان من غيره، وإن تنافيا، فقد قال قوم: يحمل على المعنيين.

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٥، ص ٢٣٤.
(٢) ابن منظور، لسان العرب، مجلد أول، ص ١٧٢.
(٣) شرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ص ١٥٤.

وهناك من يرى التوقف[1].

وقال النيسابورى وغيره: **التأويل:** صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط. وهذا غير محظور على العلماء بالتفسير، وقد رخّص فيه أهل العلم. وقيل: فى القرآن ثلاث آيات، فى كل منها مائة قول: قوله: ﴿فاذكرونى أذكركم﴾ (البقرة/١٥٢)، ﴿وإن عُدتُم عُدنا﴾ (الإسراء/٨). و﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾ (الرحمن/٦٠)[2].

ومهما اختلفت آراء العلماء فى معنى التأويل لغة واصطلاحًا، أو فى علاقته بالتفسير فإن الأمر على **إجماله** لا يخرج عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع: موضوع التأويل و"الاجتهاد" فى فهمه واستنباط معانيه أيا كان نوع الفهم ودرجته، بحسب الأسس التى يضعها كل عالم مجتهد يسعى إلى فهم المعانى والمراد والمقاصد؛ سواء فيما ورد فى الشرع، أو ما تؤول إليه حقائق الأشياء التى يعبر عنها الشرع فى لغة مقروءة، أو مسموعة.

والاجتهاد فى النصوص الدينية دفع باجتهاد يمتد خارج تلك النصوص ليشمل الواقع المشاهد بما يحمله من دلالات تدل على حقائق الأشياء فى ذاتها، أو حقائق الأشياء كما يتم التعبير عنها فى اللغة، وبالتالى تصبح العلاقة متداخلة ومتشابكة ومتكاملة تجمع بين اللغة والشرع والعقل. إذ لا تأويل بمعزل عن العقل ومنطقه، ولا تأويل بمعزل عن اللغة (المكتوبة والمقروءة والمسموعة)،ولاتأويل بمعزل عن الواقع،سواءكان أسباب النزول،أوالواقع الذى يفرض نفسه فى كل عصر ومصر، فضلاً عن أنه لا تأويل بمعزل عن الغاية المقصودة من التأويل.

---

(١) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، جـ٢، ص ١٤٩-١٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٠-١٥١.

معنى التأويل بين الغزالى وابن رشد

معنى التأويل عند الغزالى(*)

يميز الغزالى بين "النَّصّ" و"الظاهر" و"المؤوّل"، فاللفظ الدال الذى ليس بمجمل: إما أن يكون نصًا، وإما أن يكون ظاهرًا.

والنّص: هو الذى لا يحتمل التأويل، لا من قريب ولا من بعيد، كالخمسة مثلا، فإنه نصّ فى معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد.

والظاهر: هو الذى يحتمله[١].

أما التأويل: فهو "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويشبه **أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز**"[٢]. وما جاء به الغزالى بالنسبة لتعريف النصّ والظاهر،

(*) إن الحديث عن الغزالى -رغم كل الدراسات التى كتبت عنه -لايعدّ أمرًا سهلاً، فالغزالى شخصية جمعت كل مكونات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها- على حدّ قول عابد الجابري- فلم يكن الغزالى منعزلا عن عصره. بل كان مرآة انعكست عليها ثقافة عصره والتيارات الفكرية والأيديولوجية التى عرفها الفكر العربى الإسلامي إلى عهده، ثم استكملت مراحل نموها من خلال تجربة الغزالى الفكرية والروحية التى تطورت عبر مراحل حياته، وأصبحت نقطة حاسمة ينقسم عندها الفكر العربى الإسلامى إلى ما قبل الغزالى، وما بعده، فالغزالى يفسر ما قبله وما بعده فى علاقة قائمة على الاتصال وليس الانفصال، بحيث لا نستطيع أن نقيم قطيعة بين من سبقوه من المتقدمين عليه، ولا بين المتأخرين عنه كالرازى، وابن عربى وابن رشد، من هنا كانت صعوبة الغزالى سواء على مستوى الفهم والتأويل، أو على مستوى إعادة البناء، لأن ذلك يتطلب قراءة سابقة لمختلف منازع الفكر العربى الإسلامى وتياراته، (راجع: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، سنة ١٩٩١، ص ١٦١-١٦٢ بتصرف).

(١) الغزالى:المستصفى من علم الأصول،دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ط ثانية، جـ١، ص ٣٨٤-٣٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٧.

لا اختلاف فيه بين العلماء، أمـا معنـى التـأويل مـن حيـث هـو صـرف للفظ عـن الحقيقة إلى المجاز ؛ فإنه يثير تساؤلاً هو: ما نوع العلاقة بين الحقيقة والمجاز؟(*) أو بين الظاهر والمؤول، اللفظ والمعنى؟ هل يعنـى الغزالـى هنـا المجـاز اللغـوى الذى يظل فى نطاق المعنى الذى يحتمله اللفظ نفسه، فيكون المجاز أحد المعـانى الجوانية الكامنة التى يجوّزها اللسـان العربـى، للفظ نفسـه؟ أم أنـه جعـل المجـاز قسيما للحقيقة(١)، وتأويلاً غير حرفى تسند فيـه الكلمـة إلـى غـير مـا وضعـت لـه

(*) سك اليونان لفظ "مجاز" وهو مشتق من لفظ يونانى Agoreusis, Allos، وهـو يعنـى حرفيا "كلام آخر" (مقنّع أو لغـة غير مباشـرة).واستعمل اليونـان لفظ "مجاز" بمعنـى واسع فيشير إلى لغة الاستعارة، وبمعنى ضيق يشير إلى شكل أدبى معيـن.وفـى المجـاز ترمز الأشخاص والأحداث إلى شىءآخربالإضافة إلى ذواتهم.
ألفريد إيفرى: المجاز عند ابن رشد، بحث ضمـن كتـاب: ابـن رشـد والتنويـر، تحريـر مـراد وهبـة، منـى أبوسـنة، تقديـم بطـرس غـالى، دار الثقافـة الجديـدة، ط أولـى، سـنة ١٩٩٧، ص ٦١.
كان فيلون اليهودى الذى عاش فى الإسكندرية فى القرن الأول قبل الميلاد هو أول من تناول الإنجيل على أنه مجاز فى إطـار تـراث التوحيـد. وتابعـه فـى ذلـك آبـاء الكنيسـة فقبلوا التأويل المجازى، المرجع السابق، الصفحة نفسها.
ويذكر الزركشى: **الحقيقة** بقوله: هى كل كلام بقى على موضوعه.
والمجاز: هو استعمال اللفظ فى غير موضوعه.
ولا خلاف بين العلماء المسلمين على أن كتاب الله يشتمل على الحقائق، وهى كل كلام بقى على موضوعه كالآيات التى لم يتجوز فيها.
أما المجاز فاختلف فى وقوعه فى القرآن، والجمهور على الوقوع، وأنكره جماعة من الشافعية، ومن المالكيـة، وحكـى عـن داود الظـاهري وابنـه، وأبـى مسـلم الأصبهـانى. وشبهتهم أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيسـتعير، وهو مستحيل على الله سبحانه. غير أن هناك رأى يـرى أن خلـو القـرآن مـن المجـاز باطل. وهو رأى الزركشى لأنه لو وجـب خلـو القـرآن مـن المجـاز لوجـب خلـوه مـن التوكيد والحذف، وتثنية القصص وغيره، ولـو سـقط المجـاز مـن القـرآن سـقط شـطر الحسن.
(راجـع: الزركشـى، البرهـان فـى علـوم القـرآن، جــ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥) وعـن أنـواع المجاز وأقسامه من ص٢٥٥-٢٩٦.

(١) يرى ابن تيمية أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز تقسيم محدث لم يعرف حتى القـرن الرابـع الهجري، فلم يتكلم فيـه أحـد مـن المتقدميـن مـن اللغوييـن أو النحـاة كـالخليل بـن أحمـد وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء، وأول من تكلم بلفظ المجاز هو "ابـو عبيـدة معمـر بـن

أصلاً؟ أى يصرف اللفظ إلى معنى آخر لا علاقة له باللفظ أصلاً، كما هو الحال فى التأويلات الرمزية الإشارية عند الباطنية[1]؟ أو تكون بعض ظواهر الشرع نوعا من التشبيه أو التمثيل لتقريب المعنى إلى الأذهان كما هو الحال عند الفلاسفة وابن رشد منهم؟.

يقول الغزالى صراحة: "**فإن لنا معيارًا فى التأويل، وهو أن ما دلّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره؛ علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك، بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز والاستعارة**"[2].

والنصّ واضح فى أن الغزالى يجعل معيار التأويل هو العقل، والعقل هو الحاكم على بطلان أو عدم بطلان ظاهر اللفظ، لكنه يشترط فى الوقت نفسه أن يكون المعنى مناسبا لما عُرف من أساليب اللسان العربى فى التجوز والاستعارة، وهذا يعنى أنه لا يضحى بالدلالة اللغوية لألفاظ اللغة العربية؛ أى أنه لا يضحى بالمجاز اللغوى. لكن السؤال الذى يلح على الذهن هو: إذا كان العقل حاكمًا ومعيارًا للتأويل عند الغزالى؛ ماهو المعيار الحاكم للعقل نفسه، الذى هو معيار التأويل على الحقيقة؟ هذا ما سنعرفه بعد معرفة معنى التأويل عند ابن رشد.

معنى التأويل عند ابن رشد

يعرف ابن رشد التأويل بقوله: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية

= المثنى" (ت ٢١٥هـ) فى كتابه "مجاز القرآن" ولم يقصد المجاز الذى هو قسيم الحقيقة، إنما قصد بمجاز القرآن أى ما يجوز أن يعبر به عن الآية فى اللغة، فهو يستعمل لفظ المجاز بمعنى المعبر والممر، لا بمعنى قسيم الحقيقة.

راجع: د. محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دراسة لمنهج ابن تيمية فى الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، دار قباء، ط خامسة، سنة ٢٠٠٠، ص ٣١٧ فما بعدها.

(١) راجع: الغزالى: فضائح الباطنية. حققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة، سنة ١٩٦٤م.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣.

إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[١].

وإذا كان الأمر عند ابن رشد بهذا الوضوح التام الذي يؤدي إلى إخراج الدلالة المجازية دون إخلال بعادات اللسان العربي في المجاز وما يقتضيه من تشبيه وخلافه؛ فهل يلتزم ابن رشد بالمجاز اللغوي الذي لا يعّد خروجا عن الدلالة التي يقتضيها معنى اللفظ ذاته؟ أعني هل يكون التأويل استخراجًا للمعنى الجواني للفظ، أم سيكون المجاز قسيما للحقيقة ومقابلاً لها؟ أعني بأي "معنى" سيكون صرف اللفظ عن ظاهره، وما معنى "المعنى" الذي سيبحث عنه ابن رشد وراء اللفظ؟ وهل أهل البرهان يلتزمون المجاز اللغوي الذي يجوّزه اللسان العربي، أم يلتزمون برهان العقل؟ إن الجواب عن هذه التساؤلات سيظهر من خلال البحث.

ثانيا: دوافع "قانون التأويل"

عند الغزالـــي: إن مسألة وضع "قانون" للتأويل ترتبط أكثر ما ترتبط بظروف العصر(*)، وعصر الغزالي كان طابعه الإسراف في التأويل والإفراط

---

(١) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال... سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد(١)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩٧، ص ٩٧.

(*) كان عصر الغزالي -بسبب الوضع المتدهور من جانب الفلسفة وعلم الكلام ومن جانب الاتجاهات الفكرية للطوائف الأخرى- مطبوعا إلى حد كبير بطابع الاتجاهات الارتيابية والزندقة، فضلاً عن الميول الإباحية لدى الباطنية، وبعض الطوائف الصوفية، مما ساعد على الانحلال الديني والأخلاقي في المجتمع الإسلامي في ذلك العصر. (د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، سنة ١٩٨١، ص ٣١-٣٢).

- راجع عن الحياة السياسية والثقافية في عصر الغزالي: د. موسى الموسوي، من =

والتفريط والغلو حتى انقلبت وجوه الإسراف والغلو إلى "بلبلة عجيبة، وعرض عجيب للملل والمذاهب، وأصبح المجتمع عجيباً امتلأت حقائق تاريخه بعشرات من الطرق والمذاهب الدينية والفلسفية والكلامية"[١].

ويكفينا نظرة سريعة على كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري (ت ٣٢٤هـ) لكي نستشعر حجم الخلاف والاختلاف بين الفرق الإسلامية[٢] في الفترة السابقة على الغزالي، وكيف وصل الحالُ إلى عصر الغزالي إذ يقول: فقد "عم الداء، ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك"[٣].

كما كانت شكوى الغزالي من إفشاء التأويل بين العامة مما أدى إلى تشويش عقيدتهم وإيمانهم. الأمر الذى اضطره إلى إظهار الحق بعد أن تفشت التأويلات في عصره؛ وفى هذا المعنى يقول: "أما الآن وقد فشا ذلك فى بعض البلاد؛ فالعذر فى إظهار شيء من ذلك؛ رجاءً لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب"[٤].

لذلك يؤكد الغزالي على منع إفشاء التأويل على العامة وعدم ذكر التأويلات "على رؤوس المنابر، لأن ذلك يحرك الدواعي الساكنة من أكثر المستمعين، وقد كانوا عنه غافلين، وعن إشكاله منفكين"[٥].

=

الكندي إلى ابن رشد، ط أولى، سنة ١٩٧٢، ص ١٥٣ فما بعدها.
- راجع أيضا عن عصر الغزالي وحياته: د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالي، دار المعارف، ط٤، ص ١٨-٦٣.

(١) د. موسى الموسوي، من الكندى إلى ابن رشد، ط أولى، سنة ١٩٧٢، ص ١٥٦.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتر، ط ثالثة، (د.ت).
(٣) المنقذ من الضلال، ومعه رسائل أخرى للغزالي، تقديم وتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، والشيخ محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، (د.ت)، ص ٨٨.
(٤) إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي، تحقيق، الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٧٠، ص ٨١-٨٢.
(٥) المصدر السابق، ص ٨١.

ولم يكن هدف الغزالى من وضع قانون للتأويل إلا ضبط حركة التأويل نفسها فى عصره، ضد الغلاة والمفرطين فى التأويل من الباطنية وغيرهم من المتكلمين وكذلك الفلاسفة وبعض الصوفية. لذلك كان دافعه الأول "الدفاع عن أصول العقيدة"، ولم يكن الغزالى يتسامح على الاطلاق مع أى فريق إذا مسّ التأويل أصلا من أصول العقيدة الدينية، أو إذا خرج التأويل عن حدّ اللغة، وحدّ الشرع، وحدّ العقل كما نرى بعد قليل. من هنا كان نقده لتأويلات عصره، وكان المعيار العقلى الشرعى للنقد هو الموازين القرآنية (الأقيسة المنطقية) التى ذكرها فى القسطاس المستقيم واستخرجها من القرآن الكريم اعتبرها الغزالى معيارا وميزانا للنقد لأنه -على حد تعبيره- "لا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه، إذ لا يخالف فيه **أهل التعليم**، لأنى استخرجته من القرآن الكريم وتعلمته منه، ولا يخالف فيه **أهل المنطق**، لأنه موافق لما شرطوه فى المنطق غير مخالف له، ولا يخالف فيه **المتكلم** لأنه موافق لما يذكره فى أدلة النظريات، وبه يعرف الحق فى الكلاميات"[١].

بعد إحكام الميزان والمعيار، كان عليه أن يزن المذاهب فى عصره، أراد الغزالى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين مسالكهم وطرقهم، فلم يسعه إلا دخول بطونهم جميعًا، واقتحام مذاهبهم، لكى يشارك فى علاج أمراض عصره، بعد أن حصر الحق فى أربعة:

١ - **المتكلمون:** وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر.

٢ - **والباطنية:** يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣ - **الفلاسفة:** ويزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤ - **الصوفية:** وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المكاشفة والمشاهدة[٢].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٥.

ولما كان الحق لا يخرج عن المذاهب الأربعة المشار إليها؛ فإن الشبهات أيضا لم تخرج عن تلك المذاهب، لذلك أرجع الغزالى "فتور الخلق وضعف إيمانهم"[١] إلى أربعة أسباب هى:

١ - سبب من الخائضين فى علم الفلسفة.

٢ - سبب من الخائضين فى طرق التصوف.

٣ - سبب من المنتسبين إلى دعوى التعليم.

٤ - سبب من معاملة الموسومين بالعلم بين الناس[٢].

من هنا خرج الغزالى من عزلته ورأى ضرورة كشف "الغمة ومصادمة هذه الظلمة والزمان زمان الفترة، والدور دور الباطل"[٣]. فعاد يشارك فى الحياة العلمية بعد أن عمّ البلاء فى البلاد.

نقد الغزالى للمتكلمين

ولما كان الغزالى حريصا على عقيدة أكثر الناس، كان ذمه للكلام، والسبب أنه "قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد"[٤] ما زاد عن الحدّ. فالفرق الإسلامية تكفر بعضها بعضا، فالحنبلى يكفر الأشعري زاعما أنه كذّب الرسول صلى الله عليه وسلم فى "إثبات الفوق" لله تعالى وفى "الاستواء على العرش"، ويكفر الأشعرى الحنبلى زاعما أنه مشبه وكذّب الرسول صلى الله عليه وسلم فى أنه ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/١١)، والأشعرى يكفر المعتزلى زاعما أنه كذّب الرسول صلى الله عليه وسلم فى "جواز رؤية الله تعالى"، وفى "إثبات العلم والقدرة والصفات له"، والمعتزلى يكفر الأشعرى زاعما أن إثبات الصفات تكثير

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٩١.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٩١.
(٤) الغزالي، كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، دار إقرأ، بيروت، ط٢، سنة ١٩٨٥، ص ١٢٠.

للقدماء وتكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم فى التوحيد[١].

رفض تأويلات الباطنية

قامت تأويلات الباطنية على أساس مذهبهم وهو "إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم"[٢]. وحجتهم فى ذلك هى حجة الشكاك فى كل العصور الذين يرفضون النظر العقلى بحجة أن آراء العقل متناقضة، ونتائجه متضادة، ومن ثم لا يصلح العقل طريقًا للمعرفة وبالتالى ليس هناك إلا التعليم عن الإمام المعصوم.

ولما كان هدفهم سياسيًا بالدرجة الأولى أوّلوا ظواهر الشرع تأويلات باطنية إشارية رمزية لا علاقة لها، لا بالعقل، ولا بالشرع ولا باللغة. ومن ثم كان من السهل على الغزالى رفض تأويلاتهم لأنها تتعارض مع الشرع من حيث دعا إلى إعمال العقل من جهة، كما أن منهجهم الذى اعتمدوه يقوم على "المشابهة فى العلاقة"[٣]. وهذا المنهج نفسه يؤدي إلى وجود أكثر من بنية للفظ الواحد، أو تعدد البنى المكونة لألفاظ القرآن الكريم. والغزالى يعطينا نماذج[٤] لما يمكن أن ينتج عن استخدام أسلوبهم، حيث ينتج عديدًا من التأويلات، ويستمر الأمر إلى مالا نهاية مما يُبطل التفاهم والتفهيم بين الناس، ويبطل الشرع.

نقـــده للفلاسفـــــة

لقد قام الغزالـى بتفكيك علوم الفلاسفة بعد حصرها. وهو يعترف بأنه عرف الفلسفة عن طريق الفارابى وابن سينا، ومن ثم سيوجه نقده لهما.

---

(١) فيصل التفرقة، تحقيق د. سليمان دنيا، عيسى البابى الحلبى، ط أولى. سنة ١٩٦١، ص ١٧٥.

(٢) فضائح الباطنية، ص ١٧.

(٣) الجابرى، بنية العقل العربى، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط٣، سنة ١٩٩٣، ص ٣٠٦.

(٤) راجع: فضائح الباطنية، ص ٥٨، ٦٩.

والعلوم الفلسفية ستة أقسام: رياضية، ومنطقية وطبيعية وإلهيـة، وسياسية، وخلقية.

لم يرفض الغزالى منها إلا الإلهيات، وبعض الطبيعيات التى تتعـارض مـع أصول العقيدة، فيقول: أما الإلهيات "ففيها أكثر أغاليطهم، فما قـدروا علـى الوفـاء بالبرهان على ما شرطوه فى المنطق... ولكن مجموع ما غلطوا فيـه يرجـع إلـى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها، وتبديعهم فـى سبعة عشرة"(١). لقدْ خاطب الغزالى الفلاسفة بلغتهم مستخدمًا نفس منهجهم ليثبت لهم أن ما شرطوه فى المنطق "لم يتمكنوا مـن الوفـاء بشـىء منـه فـى علومهم الإلهيـة"(٢). لكنـه لـم يعترض على المنطقيات، لأنها "نظر فى آلة الفكر فى المعقولات"(٣). ودافع عنهـا بحماس كما بينا. وكذلك قبل الرياضيات باعتبارها لا تتعلق بالدين نفيًا وإثباتًا.

والمسائل الثلاث التى كفَّر فيها الغزالى الفلاسفة:

إحداها: مسألة قدم العالم وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

والثانية: إنكارهم أن يحيط الله علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها(٤).

ولم يُغيِّر الغزالى موقفه من الفلاسفة، حتى عندما تعرض هو لنفس التهمة، حيث اتهمه بالكفر طائفة من الحسدة –على حد تعبيره– لأنهم زعموا أن فى كتبه ما يخالف مذهب المتقدمين والمشايخ المتكلمين(٥).

ويرى الغزالى أن موقف الفلاسفة –من المسائل الثلاث المشار إليهـا– يُعدّ

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٥٠-٥١.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٤) راجع: الغزالى: المصدر السابق. أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص١١٠.
(٥) الغزالى: فيصل التفرقة، ص ١٠٧ فما بعدها، وقد أشار الغزالى أيضا إلى الذين طعنوا عليه واتهموه بالكفر فى كتابه "المنقذ من الضلال".

تكذيبا للرسول صلى الله عليه وسلم قطعا. وذلك لأن الغزالى اعتبر أدلة القرآن والأخبار على تفهيم حشر الأجساد، وتعلق علم الله تعالى بتفصيل كل ما يجرى على الأشخاص مجاوزًا حدًا لا يقبل التأويل[١]. وهذه المسائل من أصول العقيدة، والفلاسفة ليس لديهم دليل على إنكارها إلا أنهم لم يعقلوها، وهى عند الغزالى مما لا يعلم بالعقل. لأن هناك من ظواهر الشرع:

١ - ما يعلم بدليل العقل دون الشرع.

٢ - وما يعلم بالشرع دون العقل.

٣ - وما يعلم بهما معا[٢].

والمسائل الثلاث عند الفلاسفة تقع فى نطاق ما يعلم بالشرع فقط دون العقل، فالحشر والنشر والثواب والعقاب...إلخ هى أمور لا ينبغى تأويلها عند الغزالى والأشعرية.

نقد الغزالى للصوفية

رغم أن الغزالى انتهى به المقام فى أحضان الصوفية، غير أن نزعته النقدية لم تكن تفارقه، وتقديره للعقل وللمنطق العقلى ظل على عهده به حتى وهو فى قلب التصوف، والغزالى فى مرحلة اطلاعه على كتب التصوف كانت نظرته علمية، تقوم على معرفة "كنه مقاصدهم العلمية"[٣]. وبعد أن أدرك أن علمهم "لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق"[٤] ومجاهدة النفس، وجد أن هذا العلم يفتح له آفاقا وراء العقل، لأنه مقتبس "من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[٥]، غير أن النزعة النقدية فرضت نفسها على الغزالى الذى يجلّ العقل ليجد أن بعض الصوفية قد أخطأوا فى قولهم

(١) الغزالى: فيصل التفرقة، ص ١٩١، ١٩٢.
(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢.
(٣) المنقذ من الضلال، ص ٦٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، ص ٧٥.

بالحلول والاتحاد والوصول، فضلاً عن تصريحهم بذلك للجمهور.

لذلك فالصوفى -فيما يرى الغزالى- قد يصل إلى "درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعبّر أن يُعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه"[١]. لذلك يحذر الغزالى من التصريح بذلك للجمهور، كما يشير أيضا إلى ما يحدث للصوفية من القرب إلى الله لدرجة "يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ"[٢] فى نظر الغزالى، لذلك ينصح الذى لابسته هذه الحالة، ألا يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره　　　فظنّ خيرا ولا تسأل عن الخبر[٣]

لم يرد الغزالى إذن من نقده لفرق عصره إلا أن يكون كلامهم "**معقولاً فى نفسه، مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة**"[٤]. فلم يكن الغزالى رافضا للبرهان لكنه رفض كل من خالف الكتاب والسنة ولم يجمع بين المعقول والمنقول. ولم يتخذ الغزالى من النقد هدفا سلبيا هدّامًا، لأنه رأى أننا لا ينبغى أن نهجر الحق، ونهجر كل قول يشتمل على الحق، لأننا على حدّ قوله: "فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيرًا من الحق، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن، وأخبار الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وحكايات السلف، وكلمات الحكماء والصوفية"[٥]. لذلك يحذر الغزالى من رفضْ الحق حتى لو جاء ممنْ ساء اعتقادهم، فالحق حق فى نفسه وليس بقائله، و"عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق، والعاقل يقتدى بقول أمير المؤمنين على بن أبى

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٧٦

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

طالب رضى الله تعالى عنـه حيث قـال: "لا تعـرف الحـق بالرجـال، بـل أعـرف الحق تعرف أهله"[١].

ولا يرفض الغزالى أخذ الحق بما هو حق من المخـالفين والأعـداء، وأهـل الضلال كما يقول: "فلا يعِاف العسـل، وإن وجـده فـى محجمـة الحجـام"[٢]. فـإن المحجمة لا تغير ذات العسل.

وهكذا تتأسس دوافع قانون التأويل على ما يلى:

- محاربة التقليد والجمود والوقوف عند ظواهـر النصـوص كمـا حـدث لـدى الحشوية.
- محاربة الإسراف والإفـراط فـى التـأويل كمـا حـدث علـى أيـدى الباطنيـة، وغلاة المعتزلة، وإسراف الفلاسفة حتى تجاوزوا حدود العقل فـى إلهيـاتهم كما يزعم الغزالى.
- محاربة الفتنة والفوضى وتكفير الفرق بعضها لبعض.

ولم يكن على الغزالى أمام هـذا الإفـراط والتفريـط، والتكفير إلا أن يضـع قانونا حاكما يرفع الخلاف والاختلاف بين الفرق التى تكفر بعضها بعضـا، وكمـا يقول الغزالى، "لن ينجيك من هذه الورطة، إلا معرفة حدّ "التكذيـب" و"التصديـق" وحقيقتهما[٣] ليزن بعد ذلك مواقف هذه الفرق.

فيعرف الغزالى **الكفر**: بأنه "تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام فى شىء مما جاء به.

والإيمان: تصديقه فى جميع ما جاء به[٤].

والكفر حكم شرعى، ومدركه شرعى، يدرك إما بنـص، وإمـا بقيـاس علـى

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٥٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) فيصل التفرقة، ص ١٧٥.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

منصوص[١].

لذلك يرى الغزالى أنه لما وردت النصوص فى اليهود والنصارى رأى أن البراهمة والثنوية، والزنادقة، والدهرية يلتحقون بهم بطريق الأولى، وكلهم مشركون؛ فإنهم مكذبون للرسل، فكل كافر مكذب للرسل، وكل مكذب، فهو كافر[٢]. لذلك لم يكن هدف الغزالى وضع قانون للتأويل فحسب، بل أيضا قانون للتكفير يتأسس على ما يلى:

- التزام الإيمان والتصديق بكل ماورد فى الشرع وماأخبربه رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- لا يجوز التأويل فى أصول العقيدة أصلاً وهى الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر. ولا تكفير فى الفروع إلا إذا أنكر أصلاً دينيا علم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر[٣].
- إذا كان التأويل لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها، فلا نكفره[٤].
- أما ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذى ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعا؛ إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن ذكر هذا ضرره عظيم فى الدين وعلى الناس فيجب تكفير كل مَنْ تعلق به وهو مذهب أكثر الفلاسفة[٥].

غير أن مسألة التكفير هذه تحتاج إلى نظر بالفعل وهو الأمر الذى سينبه عليه ابن رشد فيما بعد.

---

(١) فيصل التفرقة ، ص ١٣٤، ٢١٠، وكذلك الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١٠.
(٢) فيصل التفرقة، ص ١٣٤، ١٣٥، ١٧٤، أيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١١.
(٣) فيصل التفرقة ، ص ١٩٥.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٠.
(٥) المصدر السابق، ص ١٩١.

ابــن رشـــد:

لقد كان الدافع لوضع قانون التأويل، وإعادة تأسيس أصول العقيدة من جديد، هو نفسه الدافع الذى دفع الغزالى إلى ذلك، فكلاهما اقتضت ظروف عصره(*) أن يقوم بنقد تأويلات الفرق السائدة فى عصره، وكلاهما كان عليه أن يتخذ موقفا إيجابيا للدفاع عن الحق كما يراه.

وقد أشار ابن رشد إلى ظروف عصره إشارات توضح الاضطراب الذى ساد فى ذلك الوقت فيقول: "فإن الناس قد اضطربوا... كل الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه؛ إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"[١].

وتلعب فكرة "المقاصد" (مقصد الشرع، ومقصد الشريعة، ومقصد الشارع صلى الله عليه وسلم) دورًا مهما عند ابن رشد للردّ على المخالفين من المتكلمين، وأشهر الطوائف التى يذكرها ابن رشد والتى كانت سائدة فى زمانه: الأشعرية، والمعتزلة، والباطنية (=الشيعة والصوفية) والحشوية[٢]. كلها طوائف -كما يرى ابن رشد- اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها

(*) راجع: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط٤، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩-٤٩، أيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط١، سنة ١٩٨٠.
- أيضا د. محمد عابد الجابرى: ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، سنة ١٩٩٨، ص ١٣-٦٧.

(١) مناهج الأدلة، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، مع مدخل ومقدمة د. محمد عابد الجابرى، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٨، ص ١٠٠.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٠٠.

الشريعة الأولى التى يجب أن يسير عليها جميع النـاس، وأن مـن زاغ عنهـا فهـو إما كافر وإما مبتدع. غير أن تأويلاتهم جميعها بالمقارنة بمقصد الشـرع ومقصد الشارع كلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة على حد قول ابن رشد[١].ويبـدأ ابـن رشد فى نقد موقف هذه الفئات المشار إليها:

الحشـــوية: قـالوا إن طريـق معرفـة اللـه تعـالى هـو السـمع لا العقـل[٢]، ويتمسكون بظواهر الشرع، غير أن ابن رشد يعتبر هـذه الفرقـة ضالـة ومقصّـرة عن مقصود الشرع، لأنهم لو كانوا بالفعل يتمسكون بظواهر الشرع، فإن الشـرع نفسه دعا الناس إلى التصديق بوجوده سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها، ومـن ثم فهم يرفضون ما أقره الشرع ويقعون فى التناقض من حيث لا يدركون، وابـن رشد يتفق مع الغزالى فى ذم هذه الفرقة ورفض موقفها.

أما الصوفية(*): كان من الطبيعى أن يرفض ابن رشد تـأويلات الصوفيـة، لأنها لا تستند على العقل، بل على الإلهام والحدس. كما أن طريقتهم تحتـاج إلـى مجاهدة النفس وشروط ومتطلبات لا يقدر عليها الناس. وعلى فرض أن طريقتهم تفيد المعرفة إلا أنها ليست عامة، والشرع نزل لعامة الخلق، ولو كان الشـرع قـد قصد أن يسلك الناس طريق الصوفية لبطل طريق النظر العقلى، ويعبر ابن رشـد عن هذا المعنى بقوله: "إن هذه الطريقة، وإن سلّمنا وجودهـا، فإنهـا ليسـت عامـة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالنـاس لبطلـت طريقـة النظر، وكان وجودها فى الإنسان عبثا، والقرآن كلـه إنمـا هـو دعـاء إلـى النظـر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر"[٣]. وجاء هذا الموقف نتيجة اهتمام ابن رشـد بالعقل اهتمامًا كبيرًا.

---

(١) مناهج الأدلة، ص ١٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.

(*) لم يتعرض ابن رشد للشيعة الباطنية، وذكر الصوفية باعتبارهم باطنية.

(٣) مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١١٧.

أما المعتزلة: لم يتطرق ابن رشد للمعتزلة بحجة أنه لم يصل إلى جزيرته (الأندلس) من كتبهم شيء، وعليه يتعامل معهم كما لو كانت "طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[1] إلا أنه كان يذكرهم عند نقده لبعض الأمور مثل مسألة الصفات وغيرها.

الأشعرية: أما النقد الأكبر فكان للأشعرية، واعتمد نقد ابن رشد للأشاعرة (والمتكلمين عموما) على أساس أن طرقهم "ليست هيَ الطرق الشرعية التي نبه الله تعالى عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها"[2]. فهي طرق لا تليق بالجمهور، لأنها ليست براهين شرعية بسيطة كالتي كلف الله بها الجميع، وليست أدلة برهانية صناعية[3].

ولما كان ابن رشد يعتمد في نقده لتأويلات عصره على "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"[4]. ويتحرى في الوقت نفسه مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم في مخاطبة الناس كان كثيرًا ما يصرح بقوله: "هذا شيء لم يصرح به الشرع"[5]. و"هذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع"[6]. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع"[7]. و"**ليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة**"[8].

والعبارة السابقة توضح أن ابن رشد يستخدم نفس منهج الغزالي في نقده للفلاسفة في مسألة نفي المعاد الجسماني مثلاً إذ لم يكن الفلاسفة لديهم برهان

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١١٨.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.
(٣) المصدر السابق، ص ١١١، ١٢٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٩٩.
(٥) المصدر السابق، ص ١٣٠.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٧) المصدر السابق، ص ١٣٥.
(٨) المصدر السابق، ص ١٣٠.

على استحالة وقوع المعاد الجسمانى. كذلك ليس عند المتكلمين -فيما يرى ابن رشد- برهان على أن الله يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات، بعلم محدث أو بعلم قديم، كل ذلك بدعة فى الإسلام. وقول المتكلمين أن الله مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة بدعة؛ وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور[١].

وبالفعل لم يكن مقصود ابن رشد من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" إلا الكشف عما وقع فيه الأشعرية والغزالى بخاصة من الشُبه المزيفة والبدع المُضلّة بحسب التأويل (على حد قوله من عنوان كتابه).

ولم يكن نقد ابن رشد للغزالى مقصورًا على الكتاب المشار إليه فحسب، بل انتقده فى معظم مؤلفاته كلها وأهمها:

الثلاثية الشهيرة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وبعض شروحاته على أرسطو كلما وجد فرصة. لذلك لا يمكن لأى دارس فى حقل الفلسفة أن يتحدث عن ابن رشد بمعزل عن الغزالى، ومن المعروف أن مؤلفات الغزالى كانت تشغل الرأى العام الثقافى زمن ابن رشد وقبله، وقد انتقده (=الغزالى) كل من ابن باجة وابن طفيل، وقد تربى ابن رشد ونشأ فى هذا المناخ الفكرى المرتبط بالغزالى والمعترض عليه فى الوقت نفسه[٢]. بل لقد ارتبط ابن رشد بالغزالى منذ بداية عهده بالتأليف من خلال كتابه "الضروري فى أصول الفقه" وقد كان تلخيصا لكتاب المستصفى للغزالى[٣]. كما تأثر ابن رشد بالغزالى على ما يعلن فى مقدمة "جوامع السماع الطبيعى"[٤]. حين

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) راجع: د. محمد عابد الجابرى، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩٨، ص ١٠٦.

(٣) راجع: جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط أولى، سنة ١٩٨٦، ص٢٧.

(٤) راجع: ابن رشد، مقدمة جوامع السماع الطبيعى لأرسطو، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢.

أراد ابن رشد استكمال مالم يف به الغزالى فى كتابه "مقاصد الفلاسفة".

ويعتمد تفنيد ابن رشد للمتكلمين على أساس أنهم لا يملكون البرهان، وليس عندهم برهان على ما يقدمون من أدلة، و"أن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء (=الفلاسفة)[١]. غير أن الغزالى قد شكك فى استخدام الفلاسفة للبرهان، ورأى أن براهين الفلاسفة لا تصلح فى مجال الإلهيات فيقول: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"[٢]. ومن ثم أخذ ابن رشد على عاتقه يوضح أن أقاويل الغزالى المثبتة فى كتابه "تهافت الفلاسفة" لا تبلغ أكثرها "مرتبة اليقين والبرهان"[٣]. مع أن ابن رشد يستخدم –فى كتابه تهافت التهافت– نفس منهج الغزالى القائم على الهدم دون البناء، ويحيل إلى كتب البرهان، لأن كتابه (تهافت التهافت) ليس برهانيا[٤].

ولما كان الغزالى قد كفَّر الفلاسفة فى الإلهيات كان على ابن رشد الفيلسوف والشارح الأكبر لأرسطو أن يهبَّ مدافعا عن الفلسفة.

ولما كان موقف الغزالى من الفلاسفة عنيفا بلغ درجة تكفيرهم. كان ردّ ابن رشد أكثر عنفا حتى وصل إلى تكفير الغزالى أيضا. لذلك كانت عبارات ابن رشد محملة بنوع من "التوتر" على حد قول الجابري، لكنه –فيما أرى– توترا ليس بسبب "فائض المعنى"[٥]. فحسب، بل بسبب موقف الغزالى[٦] الذى أضرّ

---

(١) مناهج الأدلة، ص ١٣٥.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

(٣) تهافت التهافت، سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٣) مع مدخل ومقدمة للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، سنة ١٩٩٨، ص ٣٧٣.

(٤) راجع المصدر السابق، ص ٤٣٢، وكذلك ص ١٤٦، ١٥٥، ١٦٢.

(٥) د. محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ٩٧، ١٠٠.

(٦) يشعر ابن رشد بقوة خصمه العنيد لذلك كان كثيرا ما تكون عباراته محملة بالتوتر الشديد لدرجة استخدام بعض ألفاظ شديدة اللهجة من مثل: "ما أخسّ هذه المغالطة (تهافت التهافت، ص ١٧٧) هذا قول (مغالطى خبيث، ص١٦٠)، هذا "عناد سفسطائى

بالحكمة والشريعة معًا كما يرى ابن رشد. وهو ما عبَّر عنه فى نهاية فصل المقال بقوله: "فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة فى غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الإذاية من الصديق هى أشدّ من الإذاية من العدو"[1].

وقد أعلن ابن رشد -أكثر من مرة- فى كتابه "تهافت التهافت" أن موقف الغزالى هو الذى دفعه إلى الكلام فى هذه الموضوعات فيقول: "فالله العالم الشاهد والمطلع أنا ما كنّا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء هذا النحو من التكلم"[2]، ويقول: "إن ما فعل أبو حامد ...الشرُّ عليه أغلب من الخير فى حق الحق. ولذلك علم الله ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم، ولا أستجيز ذلك، لولا هذا الشرّ اللاحق للحكمة"[3]. لقد كان ابن رشد فيلسوفا وكان لزامًا عليه الدفاع عن الفلسفة. وفى موضع ثالث يقول: "ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله... ما تكلمت فى ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر فى ذلك"[4].

لذلك يحق لنا أن نقول أن من **أهم دوافع قانون التأويل** عند ابن رشد هو موقف الغزالى من تأويلات الفلاسفة لذلك استخدم ابن رشد منهج الغزالى نفسه، محاولا إصدار فتوى شرعية تؤكد مشروعية الفلسفة، بل وتؤكد تكفير الغزالى ردا على تكفيره للفلاسفة بل والمطالبة بمنع كتبه وحجبها عن الناس فضلا عن كتب البرهان كلها. يقول ابن رشد: "والذى يجب على أئمة المسلمين: أن ينهوا عن كتبه التى تتضمن هذا العلم، إلا من كان من أهل العلم. كما يجب عليهم أن

=

خبيث، ص ١٦٦"، راجع صفحات ١١٣، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٩. من كتاب تهافت التهافت.

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٢٥.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤٣٣.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤١٦، ٤١٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخف"[١].

كما اعتبر ابن رشد أن مسألة تكفير الغزالى للفلاسفة مسألة تحتاج إعادة نظر لأن الغزالى -كما يرى ابن رشد- لم يقطع بتكفيرهم فى كتاب فيصل التفرقة على اعتبار "أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل"[٢]. فضلاً عن أن كثيرًا من السلف لم يفصحوا عن تأويلاتهم[٣]. واعتبر ابن رشد أن خطأ العلماء (الفلاسفة) فى هذه المسائل العويصة مصفوح عنه فى الشرع، لأنهم إن أصابو فهم مأجورون، وإن أخطأوا معذورون. لذلك قال عليه السلام "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر"[٤] [٥].

ثالثا: معيار التأويل بين الغزالى وابن رشد

إن المعيار الذى جعله الغزالى حاكما للتأويل هو العقل، وكذلك فعل ابن رشد، غير أن الأمر يتطلب معرفة المعيار الحاكم للعقل نفسه؛ والواقع أن كلا من الغزالى وابن رشد جعل من المنطق الأرسطى معيارًا للتفكير العقلى فى العلوم النظرية والفقهية على السواء.

المنطق الأرسطى فى خدمة التأويل العربى

عند الغزالـــى: يرجع الفضل للغزالى -بعد الفارابى- فى الدفاع عن المنطق وتوظيفه لخدمة الفكر العربى الإسلامى، ولقد كانت محاولة الغزالى بداية عهد جديد فى علمي أصول العقيدة وأصول الفقه، وبخاصة أن الغزالى نهج نهجا

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١١٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر". سنن أبى داود، جـ٣، كتاب الأقضية، عن المصدر السابق، ص ١٠٧.
(٥) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠٧.

مميزًا حين ألبس الأقيسة المنطقية الأرسطية ثوبا إسلاميًا خالصًا فى كتابه "القسطاس المستقيم" وقدم المنطق فى صورة موازين قرآنية[١] أنزلها الله فى كتابه، وعلّم أنبياءه الوزن بها، فكان الله تعالى هو المعلم الأول، وجبريل عليه السلام علمها للأنبياء ومنهم الخليل عليه السلام وسائر الأنبياء وصولاً إلى محمد صلى الله عليه وسلم[٢]. ومن الأنبياء والرسل تعلمها الناس جميعًا.

وهكذا يردّ الغزالى الأقيسة المنطقية الأرسطية جملة إلى الله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان وعلمه البيان، ووضع له الميزان. وكان من الضرورى أن يلجأ الغزالى إلى إثبات أن المنطق ليس يونانيا -إلا من جهة الاسم فحسب- فى بيئة معادية للمنطق والفلسفة[٣] وكان العلم السائد هو الفقه، وكما يقول الغزالى: "كانت الهمم فى عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه، بل مقصورة عليه"[٤]، الأمر الذى جعل الغزالى -حتى فى كتب المنطق- فى معيار العلم يقدمه فى كسوة فقهية مستخدمًا "الأمثلة الفقهية الظنية"[٥] مقدمًا درسًا منهجيًا على أن منهج العلوم أو صور الأفكار والأقيسة لا تختلف باختلاف العلوم، إنما الذى يختلف فيما بينها هو "نوع" "مادتها" الموضوعة فى مقدمات تلك الأقيسة، والذى ألجأ الغزالى إلى استخدام "التمثيل" بين العلم اليقينى والعلم الظنى، بين القطعيات والظنيات، هو إرادة "التفهيم"، تفهيم الأمر الخفى بما هو أعرف عند المخاطب،

---

(١) الغزالى، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، جـ١، ص١٤، ١٥، ١٨.

(٢) راجع: دراسة الدكتور محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط أولى، سنة ١٩٩٦.

(٣) راجع: تحت عنوان: لماذا يدافع الغزالى عن المنطق، د. محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، ص١٣ فما بعدها.

(٤) الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ص١٤.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والمخاطب كل بضاعته الفقه، فأراد الغزالى أن يقيس "مجهوله إلى ماهو معلوم عنده فيستقر المجهول فى نفسه"[١] لأنه يدرك تمامًا -وهو العالم التربوى- أنه "كما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته؛ لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هى أثبت فى معرفته"[٢] على ألا يخلط المتعلم بين اليقين والظن، أو بين "العقليات القطعية" وبين الأمثلة "الفقهية الظنية"[٣].

ويشعر الغزالى بعظم الدور الذى يقوم به فى اصطناع منهج جديد لا يقدر عليه أهل زمانه، فيقول: "**يقل على بسيط الأرض من يستقل فى قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان، بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع القطع والاستيقان**"[٤]، وهكذا يعلن الغزالى عن مهمته لتأسيس "قواعد العقائد" على الحجة والبرهان وصولاً إلى اليقين القاطع، وذلك لأن "الخطب الجسيم والأمر العظيم" الواقع فى زمانه "لا يستقل بأعيانه بضاعة الفقهاء"[٥] بل لا يقدر عليه ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص فى أمور الدين، وعرف مسالك الأوائل من الفلاسفة والحكماء[٦].

وقد كان الغزالى جامعًا بين التخصص فى الدين إلى جانب معرفته بطرق ومناهج الفلاسفة، فمزج بينهما معلنا زواجهما معًا، فى قسطاسه، مُصدرًا فتوى شرعية فى "المنقذ من الضلال" تؤكد تمامًا أن "المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتا، بل هى النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم: **إما** تصور، وسبيل معرفته الحدّ، **وإما** تصديق، وسبيل معرفته البرهان، وليس فى

(١) الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق. ص١٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) الغزالى، فضائح الباطنية. ص٤.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

هذا ما ينبغى أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكر المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشعيبات... وأى تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار"(١).

لقد أصبح المنطق عند الغزالى مقدمة ضرورية لكافة "العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلا"(٢) مما سينعكس تمامًا على منهج الغزالى فى التأويل.

لقد تميز منهج الغزالى فى التأويل -عن تأويلات السابقين من المتكلمين- بتوظيف القياس الأرسطى كمنهج، بدل قياس الغائب على الشاهد، وبتبنى المفاهيم المنطقية كمفهوم "الكلى" ومفهوم الجزئى ومفاهيم الجنس والنوع، والخاص، والعام، والماهية، والوجود، والوجود فى الأذهان والوجود فى الأعيان، والممكن والواجب ...الخ، وتوظيفها فى الدفاع عن المذهب الأشعرى فى علم الكلام ضد الباطنية وضد إلهيات الفلاسفة، وضد المعتزلة حتى بعد أن غاب معظم هؤلاء من الساحة بصورة نهائية"(٣) وقد كانت المؤلفات السابقة على الغزالى مثل مؤلفات "القاضى عبد الجبار، وأبى رشيد النيسابورى من المعتزلة، أو الباقلانى والبغدادى والجوينى من الأشاعرة... توضح تمسكهم بالجهاز المفاهيمى البيانى وتجنبهم للمفاهيم المنطقية والفلسفية التى كانت شائعة ذائعة فى أيامهم، واحتفاظهم بذات الإشكاليات الكلامية القديمة وذلك ما أسماه ابن خلدون بـ"طريقة المتقدمين"

---

(١) الغزالى. المنقذ من الضلال. ص٤٩.
(٢) الغزالى. المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ص١٠.
(٣) د. محمد عابد الجابرى. بنية العقل العربى. ص ٢٣٦. أيضا:الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، سنة ١٩٩١، ص١٧١.

من المتكلمين التى وضعها فى مقابل "طريقة المتأخرين"(*) التى دشنها الغزالى"[١] والتى تميزت بإدخال البرهان فى قلب البيان، ومواجهة المشكلات الكلامية السابقة عليه بمنهج القياس الأرسطى، وليس بقياس الغائب على الشاهد لذلك يشير الغزالى إلى أن علاج الإشكالات يتم بطريقين:

"**أحدهما:** الخوض فى البيان والبرهان"[٢].

و"الطريق **الثانى:** طريق السلف"[٣]، وكل واحد من العلاجين يناسب قوماً دون قوم، طريق البيان والبرهان "صلاحه" بالإضافة إلى الأكياس (= أهل النظر والكلام) وفساده بالإضافة إلى البله[٤].

لقد أدخل الغزالى البرهان فى قلب البيان ممثلاً فى "القسطاس المستقيم"، كما وظفه فى علم الكلام وأصول الفقه، وكما يقول الجابرى: و"الحق أنه إذا كان هناك من شخصية علمية يرجع إليها الفضل، بعد الفارابى، فى توظيف المنطق فى الحقل المعرفى البيانى فهى شخصية الغزالى، لقد نزل "حجة الإسلام" بكامل ثقله فى الميدان، فسخّر سلطته كفقيه أصولى كبير، وكمتكلم حاضر الحجة، وكعالم مطلع على مختلف منازع الثقافة العربية الإسلامية فى عصره، سخّر ذلك كله للدعوة إلى اعتماد المنطق فى العلوم البيانية، وبكيفية خاصة فى علم الكلام"[٥]. واستخدمه سلاحا لنقد تأويلات السابقين والمعاصرين له. كما استخدمه أيضاً فى ضبط العلاقات السائدة فى التأويل، أعنى ضبط تلك الثنائيات المعروفة

(*) التى سيتبناها الرازى فيما بعد وبتوسع فيها مازجا بين الكلام والفلسفة.

(١) الجابرى، بنية العقل العربى، ص ٢٣٦.

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ط ثانية، سنة ١٩٧٠، جـ٢، ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) الجابرى: بنية العقل العربى، ص ٤٣٦.

وهى ثنائية "المعقول والمنقول"، "المحكم والمتشابه"، "الظاهر والباطن"، "اللفظ والمعنى"، وكلها تتأسس على المعيار الضابط، وهو المنطق، وضبط تلك العلاقات هى نفسها الضوابط التى تمثل قانون التأويل.

عند ابن رشد: كان ابن رشد واضحا وحاسما وصريحا فى الدفاع عن علوم المنطق الأرسطى، وإعادة شرحها من جديد (شروح صغرى ووسطى وكبرى) وإزالة اللبس والغموض من الشروح والتلخيصات السابقة، التى قام بها المتقدمون عليه من الفلاسفة العرب والمترجمون الذين ترجموا كتب أرسطو، وذلك لأنه قد تبنى المنطق الأرسطى باعتباره منهجا ومعيارا لكافة العلوم أيضا -كما فعل الغزالى- وكذلك باعتباره معيارا للتأويل، ولم يكن كتابه "فصل المقال" إلا للدفاع عن مشروعية علوم المنطق والفلسفة فى بيئة معادية لهذه العلوم.

لذلك كان على ابن رشد أن يقدم تبريرا شرعيا لمشروعية الفلسفة وعلوم المنطق، ناهجا النهج نفسه الذى نهجه الغزالى من قبل، وهو إصدار فتوى شرعية للدفاع عن حق الفلسفة فى الحياة فكان خطابه لخصومه بلغتهم، لغة الفقهاء، مستخدما مصطلحاتهم وأساليبهم. فكان القصد من "فصل المقال" تأييد الحكمة بالشرع، والحجاج عن الفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة الشرعية، والرد على المعارضين بلغتهم على أن تكون الحكمة المقصودة هنا هى حكمة أرسطو، وليست حكمة ابن سينا ولا الفلاسفة العرب السابقين عليه. واعتمد منهجه على إلزام خصومه بوجوب النظر العقلى فى القرآن الكريم. ومن داخل الشرع تبدأ الدعوة إلى النظر العقلى، فالنظر العقلى واجب شرعي، وهو ذاته فعل الفلسفة، إذن الفلسفة واجبة بحكم الشرع، وفعل الفلسفة "ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[1] يتحصن ابن رشد -كما فعل الغزالى من قبل- بالآيات القرآنية للدفاع عن علوم المنطق والفلسفة، مستندا

(١) فصل المقال، ص ٨٥.

إلى قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ (الحشر/٢) وهو نص(*) على وجوب استعمال القياس العقلى (=البرهانى) أو العقلى والشرعى معًا (=الأصولى)، وينتهى ابن رشد بإصدار الفتوى الشرعية: "أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها"[١]. والاعتبار معروف عند الفقهاء والأصوليين، إنه ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه" وهذا هو القياس (=العقلى) أو بالقياس (الأصولى). وما يعنيه ابن رشد الآن هو القياس العقلى ومن ثم "فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى"[٢] الذى دعا إليه الشرع وحث عليه وهو "أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا"[٣]، وإذا كان الشرع حث على النظر البرهانى، ومعرفة الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان، كان من الضروري لمن أراد أن يعلم الله حق معرفته أن يتعلم أنواع البراهين وشروطها، وكيف يختلف القياس البرهانى عن الجدلى، عن الخطابى، عن المغالطى...الخ. أى **المطلوب تعلم علوم المنطق الأرسطى، آلات النظر، وهكذا يلتقى ابن رشد مع الغزالى فى الدعوة إلى تعلم المنطق الأرسطى باعتباره يتنزل "من النظر منزلة الآلات من العمل"**[٤]. **أى أنه مقدمة ضرورية من الواجب تعلمها قبل النظر فى العلوم،** أعنى فى الموجودات أو فى معرفة الله تعالى. ولا ينسى ابن رشد أن يؤكد وجوب معرفة القياس العقلى باستخدام **قياس الأولى**(*)، فإذا كان الفقيه يستنبط

(*) **النص فى لغة الفقهاء والأصوليين هو اللفظ الذى لا يحتمل إلا معنى واحدا أى لا يحتمل التأويل**، راجع: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق د. عبد الله العبادى، دار السلام للطباعة والنشر، ط أولى، سنة ١٩٩٥، ص ١٦. والغزالى: المستصفى فى علم الأصول، جـ١، ص ٣٨٤.

(١) فصل المقال، ص ٨٧.

(٢) فصل المقال، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٨.

(*) **وهو قياس استخدمه الغزالى وسيؤكد ابن تيمية من بعد على استخدامه.**

من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو **أحرى** بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى. ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر/٢) وجوب معرفة القياس الفقهي فكم **بالحري والأولى** أن يستنبط من ذلك العارف بالله (=الفيلسوف) وجوب معرفة القياس العقلي[١].

وهكذا يخاطب ابن رشد الفقهاء بلغتهم -كما خاطبهم الغزالي من قبل- ويؤكد مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق من داخل الدين- كما أكد الغزالي مشروعية المنطق من قبل-**كل بطريقته**.

وإذا كان الأمر كذلك ينبغي الاستفادة من جهود القدماء بعد أن تبين وجوب النظر العقلي شرعا، لأنه من العسير أن يبدأ الإنسان من صفر الجهل المطلق، بل ينبغي أن "يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة"[٢]، وإذا كان غيرنا من السابقين علينا قد فحصوا في أمر المقاييس العقلية أتم فحص، فمن الواجب علينا أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ونستفيد من جهودهم "إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه"[٣]، ومن يصدّ عن النظر في كتب القدماء، من هو أهل للنظر فيها، يكون بذلك قد صدّ الناس عما دعا إليه الشرع. وإذا كان حجة هؤلاء الذين يمنعون الناس من النظر في كتب القدماء، أن بعض الناس قد وقعوا في الغواية والخطأ، فإنه ليس بالضرورة "أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زالّ... أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها"[٤]. فإن الخطأ يقع على صاحبه لسوء ترتيب نظره وعدم مراعاة قواعد المنطق، وعدم تعلم

---

(١) فصل المقال، ص ٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٩٤.

الترتيب الصحيح. ثم على فرض أن هناك ضررًا من كتب القدماء، فهذا الضرر "هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات"[١]، وهذا الضرر العرضي لا يوجب ترك المنفعة الأكبر، والضرر العرضى يقع للخائضين فى العلوم كلها، وعلم الفقه منها "فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم"[٢]. مع أن صناعتهم تقتضى عليهم "بالذات الفضيلة العملية"[٣].

وهكذا يتفق ابن رشد مع الغزالى فى اختيار المنهج نفسه أو الميزان والمعيار الذى يتأسس عليه قانون التأويل.

رابعا: شروط قانون التأويل

١ - مراعاة مستويات الناس وتعدد مراتب التصديق:

من الشروط الأساسية فى "قانون التأويل" معرفة منْ هم الذين وُضع فى حقهم القانون، ومن هم الذين لا ينطبق عليهم هذا القانون، وهذا لا يتم إلا بتحديد مستويات الناس فى الإدراك.

عند الغزالى: الناس عند الغزالى ثلاثة أصناف (كما جاء فى كتابه القسطاس المستقيم):

١ - عوام، وهم أهل السلامة، البله وهم أهل الجنة.

٢ - خواص، وهم أهل الذكاء والبصيرة.

٣ - ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشغب فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة[٤].

---

(١) فصل المقال، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) الغزالى، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ط ثانية، جـ١، سنة ١٩٧٠، ص ٦٢.

وكل فئة من الفئات الثلاث تتميز بصفات وخصال يذكرها الغزالى، وكذلك كل فئة تخصها طريقة معينة، وأسلوب معين فى التعلم، وخطاب يتناسب مع تلك الخصال والصفات، ومع قدراتهم العقلية، الأمر الذى يترتب عليه اختلاف فى درجة "الفهم" و"نوع" التعليم، وطريقة علاج كل فئة أعنى رفع الخلاف بينها.

فالخواص علاجهم ينحصر -عند الغزالى- فى تعليمهم الموازين القسط (= أقيسة المنطق التقليدى) وكيفية الوزن بها، وبذلك يرتفع الخلاف بينهم، ومن الواضح تماما أن خواص الغزالى هم المتكلمون المعتدلون أهل الذكاء والبصيرة فى مقابل أهل الشغب والفتنة.

وهؤلاء قد اجتمع فيهم خصال: أهمها: القريحة النافذة، والفطنة القوية، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها. وكذلك يتميزون بخلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث ومسموع، فإن المقلد لا يصغى، والبليد وإن أصغى فلا يفهم(١).

و**الصنف الثانى، البله، وهم جميع العوام**، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق، وإن كانت لهم فطنة فطرية، فليس لهم داعية الطلب، بل شغلتهم الصناعات والحرف، وليس فيهم أيضا داعية الجدل(٢)، والغزالى فى إشارته السابقة كأنه يشير إلى أن العامة من الناس يتمتعون بسكون نفسى فلا يحركهم "طلب" الحقيقة فى ذاتها، كما هو أمر الخاصة. ولا يحركهم "الجدل" والشغب بالمجادلة كما هو أمر أهل الجدل. وكأنهم لا يشعرون بوجود متشابهات فى القرآن، وإن شعروا فإن دعوة هؤلاء إلى الله تتم بالموعظة الحسنة، كما تكون

---

(١) الغزالى، القسطاس المستقيم، ص ٦٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٢-٦٣.

دعوة أهـل البصـيرة بالحكمـة، ودعـوة أهل الشـغب بالمجادلـة[١] وقد جمـع اللـه سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة فى قولـه تعـالى: ﴿ادع إلـى سـبيل ربـك بالحكمـة والموعظـة الحسـنة وجـادلهم بـالتى هـى أحسـن﴾ (النحـل/ ١٢٥) لذلـك ينصح الغزالى العوام بعدم الخوض فى الخلافات التى يثيرها أهل الجـدل، وذلـك منعا للهلاك، والوقوع فى الكفر من حيث لا يدرى. فيؤكـد أن فـى الديـن أصـولاً وفروعا، وعلى العامي فيما يتعلق بأصول الدين أن يعتقد فيها كما جاء بها القرآن لأن الله تعالى لم يستر عن عباده صفاته، وأسماءه.

لذلك وضع الغزالى حدا للعامى لا يتجاوزه وهو: أن يؤمـن بـأن لا إلـه إلا الله، وأن الله حى عالم قادر سميع بصير جبار متكبر قدوس ليـس كمثلـه شـىء، إلى جميع ما ورد فى القرآن، وإن تشابه عليـه شـىء، يقـول: آمنـا كـل مـن عنـد ربنا، **وأن يعتقد كل ما ورد فى إثبات الصفات، ونفيها علـى غايـة التعظيـم والتقديس مع نفى المماثلة، واعتقاد أنه ليس كمثله شىء، ولا يلتفت إلى القيل والقال، فإنه غير مأمور به ولا هو على حد طاقته**[٢].

أما **الصنف الثالث:** وهم أهل الجدل، فهم طائفة فيهم كياسة ترقَّوا بهـا عـن العوام، لكن كياستهم ناقصة، إذا كانت **الفطرة كاملة،** لكن فى باطنهم خبث وعنـاد وتعصب وتقليد، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق، وتكون هـذه الصفـات أكنَّـة علـى قلوبهم أن يفقهوه، وفـى آذانهـم وقـرا، ويـرى الغزالـى أن الكياسـة الناقصـة عنـد هؤلاء أشر من البلاهة بكثير، ويأتى بأمثلة ودلائل من آيات القرآن ومن الأخبـار تؤكد أنهم أصحاب النار[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٣.
(٢) الغزالى، القسطاس المستقيم، ص ٦٣-٦٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٨-٦٩.

وغنى عن البيان أن هذا التصنيف ثلاثى الأبعاد؛ أهل البرهان، وأهل الجدل، وأهل الخطابة من العامة، على ما سيذكر فى مواضع أخرى من مؤلفاته.

وغنى عن البيان أن الغزالى يقف موقف السلف فى حق الجمهور[١]. ويطالب بالبرهان فى حق الخواص، استنادًا إلى الميزان، **كما يقول: "دعوة الخواص إلى الحكمة بتعليم الميزان** (=المنطق) حتى إذا تعلم الميزان القسط، لم يقدر به على علم واحد، بل على علوم كثيرة، فإن من معه ميزان، فإنه يعرف به مقادير أعيان لا نهاية لها. **ولولا اشتمال القرآن** على الموازين لما صح تسمية القرآن نورًا"[٢]، إذن النور فى القرآن بسبب وجود الموازين (الأقيسة المنطقية)، والغزالى فى نصّه السابق يشير إلى نقطة غاية فى الأهمية تؤكد على أن الحكمة "منهج" أو "منطق" ومن يتعلمه يقدر على تعلم علوم كثيرة، وبالتالى فإن اشتمال القرآن الكريم على هذه الموازين يعنى اشتماله بالضرورة على جميع العلوم بالقوة، لما فيه من الموازين القسط التى بها تفتح أبواب الحكمة التى لا نهاية لها، ويؤّول الغزالى -تأكيدًا للمعنى السابق- قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ (الأنعام/٥٩) ليؤكد أن "جميع العلوم غير موجودة فى القرآن بالتصريح، ولكن موجودة فيه بالقوة، لما فيه من الموازين القسط التى بها تفتح أبواب الحكمة التى لا نهاية لها"[٣].

لهذا كانت دعوة الغزالى للخواص بالتمسك بالقسطاس المستقيم. أما العوام يدعوهم بالموعظة الحسنة ويحيلهم إلى التمسك بكتاب الله والاقتصار على ما فيه من الصفات الثابتة لله تعالى.

---

(١) الغزالى، القسطاس المستقيم، ص ٦٩. وكذلك سينتهى إلى هذا الرأى فى آخر ما كتب، وهو كتاب "إلجام العوام عن علم الكلام".

(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

مراتب التصديق

لما كان الغزالى يفصل فصلاً تامًا بين "الفهم" وبين عملية "التأويل" باعتبار أن "الفهم" لا يقتضى بالضرورة "تأويلاً"، لأنه قد يحدث بأية طريقة من طرق التصديق، لذلك عند تحديد مراتب التصديق فى آخر ما كتب من كتب وهو "إلجام العوام عن علم الكلام"[١] جعل البرهان أعلى مرتبة من مراتب التصديق وأخذ فى الحسبان مراتب التصديق لدى العامة أيضًا بالطرق التى عرفها الناس فى عهدهم الأول بالرسالة زمن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة ليؤكد الغزالى على ضرورة تحقيق الإيمان لدى الخلق جميعًا باعتبار أن الإيمان "تصديق جازم لا تردد فيه، ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه، غير أن هذا التصديق الجازم يحصل على ست مراتب"[٢] تشمل الناس جميعًا:

الأولى: وهى أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى، المستوفى شروطه، المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة، وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال، وتمكن التباس، وذلك هو الغاية القصوى وهذه الدرجة قد تتحقق لواحد أو اثنين وربما يخلو العصر عنه.

واضح أن الغزالى هنا يجعل أقصى درجة هى درجة البرهان اليقينى.

الثانية: أن يحصل التصديق بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لإشهارها بين أكابر العلماء وهذا الجنس مفيد فى بعض الأمور وفى حق بعض الناس.

الثالثة: أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية، أى القدرة التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورات والمخاطبات الجارية فى العادات. وهذه الطريقة تفيد

---

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى: بمناسبة احتفال المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد الغزالى فى مهرجان دمشق فى المدة من ١٠ إلى ١٤ مارس سنة ١٩٦١. ص٢٣١. كتبه قبل وفاته بقليل سنة ٥٠٥هـ.

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام، ص ١١٥-١٢٠.

أكثر الناس تصديقا، وبخاصة أصحاب الحس المشترك والفطرة السليمة، إن لم يكن باطنهم مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد معين على خلاف مقتضى الدليل الخطابى، وإن لم يكن المستمع لهذا القول "مشغوفا بتكلف المماراة والتشكك ومنتجعا بتجديق المجادلين فى العقائد، وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس"[١].

الرابعة: التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه. كما هو حال أبى بكر الصديق رضى الله عنه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الرتبة الخامسة: التصديق به الذى يسبق إليه القلب عند سماع الشىء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق، وكم من أعرابى نظر إلى أسارير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى حسن كلامه ولطف شمائله وأخلاقه فآمن به وصدقه جزما لم يخالجه ريب من غير أن يعالجه بمعجزة يقيمها، ويذكر وجه دلالتها.

الرتبة السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه، فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه، وهذا التصديق لا يأتى من حسن اعتقاده فى قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبة ما فى طباعه.

وجميع طرق التصديق السابقة رغم اختلافها، واختلاف درجات أصحابها تشترك فى نتيجة واحدة وأكيدة هى حصول التصديق الجازم الذى لا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه، وهذا هو الإيمان المطلوب فى حق الجميع، رغم تعدد مراتب التصديق.

وعليه فإن طرق التصديق المناسبة للعامة -فيما يرى الغزالى- هى الطرق الأربع الأخيرة حيث يقول: "أعلى الدرجات فى حقه أدلة القرآن، وما

---

(١) إلجام العوام فى علم الكلام. ص ١١٧.

يجرى مجراه بما يحرك القلب إلى التصديق، ولا ينبغى أن يجاوز بالعامى إلى ما وراء أدلة القرآن، وما فى معناه من الجليات المسكنة للقلوب"(١).

لذلك من المسائل الضرورية التى أكد عليها الغزالى، إنه لا ينبغى على العامة تأويل، ولا ينبغى التصريح لهم بتأويل.

لذلك يقول: "**تأويل العامى** على سبيل الاشتغال بنفسه وهو **حرام** يشبه خوض البحرْ المغرق ممن لا يحسن السباحة"(٢).

كما أن **تصريح العالم بتأويله للعامى** "هو أيضا ممنوع ومثاله أن يجر السباخ الغواص فى البحر مع نفسه عاجزًا عن السباحة... وذلك **حرام لأنه** عرضه لخطر الهلاك"(٣).

لذلك يقسم الغزالى الناس -بالنسبة للتأويل- فريقين: عوام وعلماء:

وعوام الخلق لا يخاض بهم فى تأويلات، فقط تُنزع عن عقائدهم -فيما يخص ذات الله سبحانه وصفاته- كلَ ما يوجب التشبه وكل ما يدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معانى هذه الآيات زُجروا عنها. وقيل لهم: "لكل علم رجال"، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث سُئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب(٤)، وهذا "لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات"(٥).

لذلك ينأى الغزالى بالعامة عن التأويل الذى يحتاج إلى تدقيق ليس فى وسع

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص ١١٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق، الصفة نفسها.
(٤) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٦.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٦، ٢٧.

العامى تصور وجه دلالته، ويكفيهم فحسب وجود قرينة التنزيه التى ترفع عنهم التلبيس فيما يتعلق بذات الله وصفاته لذلك يقول: "أعظم القرائن فى زوال الإبهام، المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول هذه الظواهر"[١] التى قد توهم التشبيه. ويحيل الغزالى العامة وغيرهم إلى أدلة القرآن الكريم. لذلك يؤكد الغزالى أن "أدلة القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع، والرجل القوى، وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى"[٢]، وعلى هذا الأساس يدعو الغزالى العامة إلى قانون يقوم على تصديق ما ورد فى الشرع، مع نفى التشبيه والقول بالتنزيه فى آن معا، وهذا هو موقف السلف -فيما يراه الغزالى- الذى يجب على عموم الخلق أن يعتقدوه فى مثل هذه الأخبار الموهمة للتشبيه عند الجهال من الحشوية.

مذهب السلف هو المذهب المناسب لعوام الخلق:

يرى الغزالى أن مذهب السلف هو المذهب المناسب لعوام الخلق، وبالتالى فكل من بلغه حديث من هذه الأحاديث التى توجب التشبيه يجب عليه الالتزام بسبعة أمور هى:

١ - التقديس. ٢ - ثم التصديق. ٣ - ثم الاعتراف بالعجز.
٤ - ثم السكوت. ٥ - ثم الإمساك. ٦ - ثم الكف.
٧ - ثم التسليم لأهل المعرفة[٣].

ابـــن رشـــد

يؤكد ابن رشد على ضرورة مراعاة اختلاف طبائع الناس واختلاف طرق التصديق وهو شىء قد أكد عليه الغزالى من قبل وجميع الفلاسفة المسلمين تأثرا باختلاف مراتب التصديق فى المنطق الأرسطى وبما ورد فى الشرع من آيات

---

(١) الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ١٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٨-٨٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٢.

تؤكد هذا الاختلاف.

تفاضل طباع الناس فى التصديق

لقد اعتبر ابن رشد أن التفاضل فى طباع الناس يعود إلى فطرة الله التى فطر الناس عليها، فقد فطرهم سبحانه وتعالى مختلفين فى الطبائع، وبالتالى مختلفين فى طرق التصديق وعليه فإن كل فئة من فئات الناس ليس لها -بحكم طبيعتها- أن تتدخل فى طريقة الفئة الأخرى، بل أنها لا تقدر على هذا ولا تستطيع. الأمر الذى يؤدي إلى تنوع الخطاب الدينى بحسب مراتب الناس فى التصديق.

لذلك كان تأكيد ابن رشد على أن "**طباع الناس متفاضلة فى التصديق** فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"[١].

وهذا يعنى أن كل فئة من الفئات الثلاث المشار إليها مكتفية بنفسها قانعة راضية مصدقة ومؤمنة بدرجتها فى التصديق، وذلك لأن الله فطرهم على ذلك، كما فطرهم سبحانه وتعالى أيضا -فيما يرى ابن رشد- على الإيمان به تعالى، وبرسله وباليوم الآخر وأن الشرائع جاءت لتنبه على أصل الفطرة لذلك يعتبر ابن رشد أن "ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق"[٢]. بحسب طبيعة كل فئة، وبحسب درجة التصديق، لذلك يرى ابن رشد أن "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى"[٣] هو مما تكون معرفته "ممكنة للجميع"[٤] بحكم الفطرة والجبلة. وهى

---

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ٩٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

من الأصول التى يمكن معرفتها بالدلائل الثلاثة، البرهانية، والجدلية، والخطابية، التى "لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته... إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بى"(١). يريد .(=الرسول صلى الله عليه وسلم) بأى طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة"(٢).

ولقد حرص ابن رشد أن يوضح أولاً أن الناس ليسوا على درجة واحدة فى التصديق بحكم جبلتهم، وكان كذلك حرصه على تأكيد أن مقصود الشرع تعليم الجميع كل حسب درجته ونوعه، والشرع يهتم بالجميع، فاشتمل على جميع أنواع التصديق، (البرهانى والجدلى والخطابى) لكن عنايته كانت بأكثر الناس مع تنبيه الخواص، وبالتالى سيصل ابن رشد إلى ضرورة وجود الظاهر والباطن، تنبيهًا للعلماء، لذلك تنوع الخطاب الدينى، طبقا لاختلاف الناس إزاء التأويل.

لذلك **من المسائل المهمة فى قانون التأويل عند ابن رشد تصنيف الناس فى الشريعة أصناف ثلاثة:**

- صنف ليسوا من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.
- صنف هو من أهل التأويل الجدلى، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.
- وصنف هو من أهل التأويل اليقينى، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أى صناعة الحكمة(٣).

---

(١) صحيح مسلم، باب الجهاد، فصل المقال، ص ١٠٩.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٨.

ويرفض ابن رشد تأويلات الجدليين من المتكلمين، ويحيل العامة إلى التعامل مع ظواهر القرآن الكريم مباشرة، دون التعرض لما يقوله المتكلمون. وقصر التأويل على الفلاسفة، وهم العلماء الراسخون المدربون على أدوات البرهان، أصحاب المناهج البرهانية التي توصل إلى معرفة حقيقية.

لذلك من المسائل التي أكدّ عليها ابن رشد -مؤيدًا الغزالي- أنه لا ينبغي التصريح بالتأويل للجمهور، رغم أن ابن رشد يأخذ على الغزالي تصريحه بتأويلات الفلاسفة للجمهور. بل يمنع ابن رشد التصريح بالتأويل البرهاني لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، لأن من يصرح بشيء من هذه التأويلات البرهانية يفضي "بالمُصرَّح به والمصرَّح له إلى الكفر، والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر وإثبات المؤول. وإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة"[1]. لذلك يأخذ ابن رشد على الغزالي أنه صرح بالتأويلات البرهانية للجمهور، وأثبتها في الكتب الخطابية أو الجدلية ولهذا السبب فإن الغزالي بعمله هذا قد وقع في الكفر وكما يقول ابن رشد: "وأما المُصَرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع"[2].

وهكذا وقع العَلَمان الكبيران في المحذور!!

٢ - ما يجوز تأويله ومالا يجوز

يعتبر تحديد ما يجوز تأويله، وما يجب تأويله، وما يمتنع تأويله من أهم شروط قانون التأويل، لكن السؤال هل هناك اتفاق بين العلماء المسلمين على ما يجوز تأويله ومالا يجوز؟ هذه هي المشكلة الحقيقية في التأويل.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١١٩.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الغزالـــــــــى

يعتمد الغزالى فى تحديد ما يجوز تأويله ومالا يجوز على التحليل المنطقى لمراتب وجود الأشياء، فالأشياء لها وجود ذاتى قائم بنفسه فى الأعيان، ولها وجود آخر فى الأذهان هو الوجود الحسي والخيالى والعقلى والشبهى. ويعتمد الغزالى فى تقسيمه هذا على تحديد عدة أمور أهمها:

- معرفة ما يجوز تأويله ومالا يجوز.
- معرفة القانون الحاكم للتأويل وللتكفير فى آن معا على اعتبار أن التصديق والإيمان يقوم عند الغزالى على الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن وجوده من هذه الوجوه الخمسة، وعليه فإن كل من يعترف بأحد هذه الوجوه على الأقل فهو ليس بمكذب على الاطلاق، أى أنه ليس كافرا[١]. يبدأ الغزالى بتحديد مراتب الوجود الخمس: الذاتى، والحسي، والخيالى، والعقلى والشبهى.

وغنى عن البيان ظهور الطابع المنطقى فى تقسيمه لمراتب الوجود، بحسب تلك التفرقة بين الوجود فى "الأعيان" والوجود فى "الأذهان"[٢].

ويعد الوجود الذاتى أساس كل وجود فى ذهن الإنسان، كما يقول الغزالى– فى معيار العلم– "إذ لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج عن كونه مفهومًا للعقل"[٣]. كما أن الوجود الذاتى، الذى هو فى الأعيان، لو لم يكن له وجود قائم بنفسه، "لم يرتسم فى النفس مثاله. ومهما ارتسم فى النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس وهو المعلوم. وما لم يظهر هذا الأثر فى النفس

---

(١) راجع: فيصل التفرقة، ص ١٧٥.

(٢) راجع معيار العلم، ص ٣٧.

(٣) الغزالى: المستصفى من علم الأصول، ص ١٤.

لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر"[١]. وبالطبع يقصد الغزالى أن هذا العلم الذى يحدث عن طريق "التطابق" هو العلم الحاصل فى عالم الشهادة، وسيضيف إليه أيضا العلم الحاصل عن طريق الإلهام والوحى ليجمع بين العلمين الآتيين عن عالم الشهادة وعالم الغيب، أعنى عن العقل وما وراء العقل، طبقا لمنهجه الجامع بين العقل والنقل معًا. ويشرح الغزالى مراتب الوجود الخمس مع تقديم أمثلة عليها من التأويلات التى تتناسب مع كل مرتبة.

١ - **الوجود الذاتى:** وهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل، ويستطيع الإنسان أن يتصوره حسا وعقلاً عند إدراكه له لأنه ظاهر ومعروف لدى الجميع كوجود السموات والأرض والحيوان، والنبات. وهذا الوجود لا تأويل له، بل يجرى على الظاهر، ويدخل الغزالى فى هذا النوع من الوجود الذاتى ما أخبر عنه الرسول صلى الله عليه وسلم بأخبار عن العرش والكرسي والسموات السبع، إذ يعتبرها أجسامًا موجودة فى أنفسها أُدركت بالحس، والخيال أو لم تدرك[٢]، وذلك طبقاً لمذهب الأشعرية الذى يرى ترك "ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل فيه"[٣]، ولما كان الغزالى والأشعرية يجعلون أخبار الآخرة على ظاهرها كما جاءت فى الآيات، ويجعلون هذا ضمن الوجود الذاتى والأصل الأول الذى لا مساس فيه؛ لأنها أصول الإسلام التى لا ينبغى تأويلها وهى الإيمان بالله وبرسوله وبالآخرة؛ فإنهم سوف يُكفِّرون بالتالى كل من يمسّ أصول العقيدة بتأويل يتعرض لإنكار شيء منها مثل إنكار الفلاسفة لحشر الأجساد والتعذيب بالنار والتنعيم فى الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس، فقد زعم الفلاسفة أن اللذّات العقلية تقصر أفهام العامة عن إدراكها،

---

(١) معيار العلم، ص ٣٨.
(٢) فيصل التفرقة، ص ١٧٩.
(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين، مجلد ١، ص ٩٥.

لذلك مُثّل لهم هذه الأمور باللذات الحسية، وهذا كفر صريح فى نظر الغزالى[١]. من هنا كانت حملته على الفلاسفة وغيرهم دفاعا عن أصول الدين وعما ورد صريحا فى آيات القرآن. وكذلك طبقا لمبدأ "مالا برهان على إحالته لا ينبغى أن ينكر بمجرد الاستبعاد"[٢].

٢ - **الوجود الحسي:** فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، ومثاله ما يُشاهد فى النوم، أو ما يتمثل الأنبياء والأولياء فى اليقظة من صور تحاكى عالم الملكوت، أو جواهر الملائكة.

ويبدو لى أن الغزالى يقصد هنا ما تتمثله نفوس الأولياء والأنبياء من أمور الغيب، كما يرى البعض رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام، فلا تكون رؤيته له بمعنى انتقال شخصه، بل على سبيل وجود صورته فى حس النائم فقط[٣]، ومن أمثلته فى التأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عرضت علىَّ الجنة فى عُرض هذا الحائط" يقول الغزالى: فمن قام عنده البرهان على أن الأجسام لا تتداخل، وأن الصغير لا يسع الكبير، حمل ذلك على أن **نفس الجنة** لم تنتقل إلى الحائط، لكن **تمثل للحس صورتها** فى الحائط، حتى كأنه يشاهدها"[٤].

ويظل الغزالى هنا فى مجال الغيبيات، تأكيدا لما ينبغى الإيمان به من أمور يعجز العقل عن تصورها وتحدث بالإلهام وبالوحى ويتصور الحس صورتها لا حقيقتها لأنها ليست من حقائق هذا العالم المشاهد لذا فلا وجود لها خارج الحس، فى هذا العالم.

٣ - **الوجود الخيالى:** "فهو صورة **هذه** المحسوسات إذا غابت عن

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١١.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٨.
(٣) فيصل التفرقة، ص ١٧٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٧٩.

حسك"[١] وحرف الإشارة **هذه**، يعني -فيما أرى- أن الغزالي يتحدث عن المعنى الخيالي المتعلق بالمحسوسات ذات الوجود الواقعي التي حدثت أو تحدث بالفعل في عالمنا الأرضي لكنها غابت عن الحس؛ إما لوقوعها في الماضي، أو لغيابها لأي سبب آخر. كما يتميز الخيال بعمل استدعاء لهذه الأمور فضلاً عن قدرته على التركيب مما يعرفه ويشاهده. يقول الغزالي: "فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة "فيل" و"فرس" وإن كنت مغمضا عينيك، حتى كأنك تشاهده، وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج"[٢]، وهذا هو الفرق بين الوجود المتخيل عن العالم المشاهد والوجود الحسي المتخيل عن العالم الغيبي الذي قد تتمثل له صورة، لا وجود لها خارج الحس.

ومثال الوجود الخيالي في التأويل قوله صلى الله عليه وسلم: "كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان، يلبي وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له: لبيك يايونس"[٣]. ويعقب الغزالي بقوله والظاهر أن هذا إنباء عن تمثيل الصورة في خياله؛ إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك، فلم يكن موجودا في الحال. ولا يبعد أن يقال أيضا: تمثل هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور. ولكن قوله: "كأني أنظر" يشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر، بل كالنظر. والغرض التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة"[٤].

٤ - **وأما الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء: روح، وحقيقة، ومعنى. فيتلقى العقل مجرد معناه، دون** أن يثبت **صورته** في خيال، أو حس، أو خارج، كاليد مثلا، فإن لها: صورة محسوسة ومتخيلة: ولها معنى هو حقيقتها، وهي

---

(١) فيصل التفرقة، ص ١٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لذلك مُثّل لهم هذه الأمور باللذات الحسية، وهذا كفر صريح فى نظر الغزالى[١]. من هنا كانت حملته على الفلاسفة وغيرهم دفاعا عن أصول الدين وعما ورد صريحا فى آيات القرآن. وكذلك طبقا لمبدأ "مالا برهان على إحالته لا ينبغى أن ينكر بمجرد الاستبعاد"[٢].

٢ - **الوجود الحسي:** فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، ومثاله ما يُشاهد فى النوم، أو ما يتمثل الأنبياء والأولياء فى اليقظة من صور تحاكى عالم الملكوت، أو جواهر الملائكة.

ويبدو لى أن الغزالى يقصد هنا ما تتمثله نفوس الأولياء والأنبياء من أمور الغيب، كما يرى البعض رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام، فلا تكون رؤيته له بمعنى انتقال شخصه، بل على سبيل وجود صورته فى حس النائم فقط[٣]، ومن أمثلته فى التأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عرضت علىَّ الجنة فى عُرض هذا الحائط" يقول الغزالى: فمن قام عنده البرهان على أن الأجسام لا تتداخل، وأن الصغير لا يسع الكبير، حمل ذلك على أن **نفس الجنة** لم تنتقل إلى الحائط، لكن **تمثل للحس صورتها** فى الحائط، حتى كأنه يشاهدها"[٤].

ويظل الغزالى هنا فى مجال الغيبيات، تأكيدا لما ينبغى الإيمان به من أمور يعجز العقل عن تصورها وتحدث بالإلهام وبالوحى ويتصور الحس صورتها لا حقيقتها لأنها ليست من حقائق هذا العالم المشاهد لذا فلا وجود لها خارج الحس، فى هذا العالم.

٣ - **الوجود الخيالى:** "فهو صورة **هـذه** المحسوسات إذا غابت عن

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١١.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٨.
(٣) فيصل التفرقة، ص ١٧٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٧٩.

حسك"[١] وحرف الإشارة **هذه**، يعنى -فيما أرى- أن الغزالى يتحدث عن المعنى الخيالى المتعلق بالمحسوسات ذات الوجود الواقعى التى حدثت أو تحدث بالفعل فى عالمنا الأرضى لكنها غابت عن الحس؛ إما لوقوعها فى الماضى، أو لغيابها لأى سبب آخر. كما يتميز الخيال بعمل استدعاء لهذه الأمور فضلاً عن قدرته على التركيب مما يعرفه ويشاهده. يقول الغزالى: "فإنك تقدر على أن تخترع فى خيالك صورة "فيل" و"فرس" وإن كنت مغمضا عينيك، حتى كأنك تشاهده، وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج"[٢]، وهذا هو الفرق بين الوجود المتخيل عن العالم المشاهد والوجود الحسي المتخيل عن العالم الغيبى الذى قد تتمثل له صورة، لا وجود لها خارج الحس.

ومثال الوجود الخيالى فى التأويل قوله صلى الله عليه وسلم: "كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان، يلبى وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له: لبيك يايونس"[٣]. ويعقب الغزالى بقوله والظاهر أن هذا إنباء عن تمثيل الصورة فى خياله؛ إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك، فلم يكن موجودا فى الحال. ولا يبعد أن يقال أيضا: تمثل هذا فى حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور. ولكن قوله: "كأنى أنظر" يشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر، بل كالنظر. والغرض التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة"[٤].

٤ - **وأما الوجود العقلى: فهو أن يكون للشىء: روح، وحقيقة، ومعنى. فيتلقى العقل مجرد معناه، دون** أن يثبت **صورته** فى خيال، أو حس، أو خارج، كاليد مثلا، فإن لها: صورة محسوسة ومتخيلة: ولها معنى هو حقيقتها، وهى

---

(١) فيصل التفرقة، ص ١٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

القدرة على البطش. والقدرة على البطش هى اليد العقلية. وللقلم صورة، ولكن حقيقته ما تنقش به العلومّ، وهذا ما يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونا بصورة "قصب" و"خشب" وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية(١). ويبدو لى أن الغزالى هنا يقصد التأويل المجازى اللغوى الذى لا يأخذ بحقيقة اللفظ المادية بل بمعناه؛ الذى هو غاية الشىء، أو غاية الفعل وحقيقته وروحه. ويتأثر هنا أيضا بالعلة الغائية التى هى حقيقة الشىء فى الفكر اليونانى الأرسطى.

ومثاله فى التأويل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى خَمَّر طينة آدم بيده أربعين صباحا". فقد أثبت لله تعالى يدا، ومن قام عنده البرهان على استحالة "يد" لله تعالى، هى جارحة محسوسة، أو متخيلة، فإنه يثبت لله سبحانه **يدا روحانية عقلية**(٢). وهذا يعنى أن الغزالى يجمع بين إثبات ما ورد فى الشرع، ونفى "حقيقة" اللفظ المحسوسة أو المتخيلة التى تفيد التشبيه؛ أى أنه "إثبات وتنزيه" فى آن معا، أو تنزيه ونفى قياس الإله على الإنسان أو قياس الغائب بالشاهد.

٥ - **أما الوجود الشبهى:** فهو أن لا يكون نفس الشىء موجودا، لا بصورته ولا بحقيقته. لا فى الخارج، ولا فى الحس، ولا فى الخيال، ولا فى العقل. ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه(*) فى خاصة مْن خواصه، وصفة من صفاته(٣)، ويبدو أن الغزالى هنا يتكلم عن الأحوال التى تحدث داخل النفس

---

(١) فيصل التفرقة، ص ١٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(*) واضح أن الغزالى هنا يشير إلى التشبيه الذى هو نوع من أشرف أنواع البلاغة وأعلاها. قال المبرد فى الكامل: لو قال قائل: هو أكثر كلام العرب لم يبعد. والتشبيه هو "الدلالة على مشاركة أمر لأمر فى معنى" أو "هو إخراج الأغمض إلى الأظهر"، أو "إلحاق شىء بذى وصف فى وصفه"، أو "هو أن تثبت للمشبه حكما من أحكام المشبه به"، والغرض منه تأنيس النفس بإخراجها من خفى إلى جلّى، وإدنائه البعيد من القريب ليفيد بيانا (السيوطى، الاتقان، جـ٢، ص ٥٥).

(٣) فيصل التفرقة، ص ١٧٨.

مثل الجوانب الوجدانية التى لا وجود لها إلا فى النفس فقط، لذلك فمن أمثلة هذا الوجود فى التأويلات -كما يقول الغزالى- ما ورد فى حق الله تعالى مِن الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك.

فالغضب مثلا حقيقته أنه غليان دم القلب لإرادة التشفى، وهذا المعنى يدل على النقصان والألم، وبما أن البرهان قد قام على استحالة ثبوت هذا المعنى للغضب فى حق الله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا، نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته، ولكن فى صفة من الصفات تقارنها، وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الإيلام(١). فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة السابقة فليس بمكذب على الإطلاق أى أنه ليس بكافر. ولا تخرج درجات الوجود السابقة عند الغزالى عن:

- **وجود فى الأعيان:** وهو الوجود الذاتى بشقيه: سواء فى عالم الشهادة أو فى عالم الغيب على ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم.

- **وجود فى الأذهان:** يتعلق بالموجود المحسوس المشاهد، ووسيلته العلم حسا وتخيلا وعقلا، كما يتعلق أيضا بالغيبات ووسيلته الإلهام والوحى وإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم. كما يوجد نوع من الوجود فى الأذهان فحسب، وهو لا يعد وجودا موضوعيا خارجيا، إنما هو وجود داخلى وجدانى نفسى. وطبقا لذلك فإن ما لا يجوز تأويله هو الوجود الذاتى الظاهر الذى لا يحتمل التأويل، ويدخل فيه أخبار الآخرة، وما يتعلق بأصول الدين وهى الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر(٢).

والقاعدة فى التأويل أنه لا يتم صرف اللفظ عن معناه الحقيقى الذى وضع

---

(١) فيصل التفرقة، ص ١٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٤.

له إلى معناه المجازى الذى يحتمله إلا إذا قام "البرهان على استحالة الظاهر"[١].

– كما لا ينبغى على المؤول أن يتجاوز فى تأويله مرتبة من مراتب الوجود إلى أخرى إلا ببرهان قاطع يجعله يعدل من درجة إلى أخرى تليها فى الترتيب المشار إليه، وذلك تأكيدًا على تلازم درجات التأويل مع درجات الوجود، وكذلك مع درجات المعرفة.

لذلك يقول الغزالى فى نص صريح: "فاسمع الآن **قانون التأويل:** فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس فى التأويل، وإن شيئا من ذلك ليس من حيز التكذيب، واتفقوا أيضاً على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر (*)، والظاهر الأول هو الوجود الذاتى، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، فإن تعذر؛ فالوجود الحسي، فإنه إن ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالى أو العقلى. وإن تعذر فالوجود الشبهى المجازى، ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان"[٢].

ورغم تأكيد الغزالى على أن العدول عن درجة إلى ما دونها ينبغى أن يتم بضرورة البرهان، غير أن مناهج الأدلة تختلف بين الفرق، وكل واحد لا يرضى بما ذكره خصمه، هنا ينصح الغزالى الفرق –لمنع الخلاف– بالتزام **القانون الحاكم للبرهان**[٣] وهو ما ذكره فى كتابه "القسطاس المستقيم" أى الموازين القرآنية التى هى الأقيسة المنطقية الأرسطية. لكن إذا كان هذا القانون الحاكم للبرهان هو المنطق الأرسطى، فهو المنهج الذى استخدمه الفلاسفة فى تأويلاتهم، لماذا إذن يُكَفرهم الغزالى؟ ويعيب عليهم أنهم "لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه

(١) فيصل التفرقة، ص ١٨٧.
(*) يخرج الفلاسفة عن هذا الاتفاق فيما يتعلق بأمور الآخرة التى هى ضمن الوجود الذاتى الذى لا يجوز تأويله عند الغزالى.
(٢) فيصل التفرقة، ص ١٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٨.

فى علومهم الإلهية"[١]، ويقول: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"[٢] أعنى إذا كان الفلاسفة يطالبون بنظرية فى المنهج لا يقدرون على تطبيقها فى الإلهيات، كيف يجعل الغزالى تلك "النظرية المنهجية" هى نفسها الحاكم للبرهان منعًا لاختلاف الفرق فى التأويل بعد أن أثبت الغزالى فشلها فى مجال الإلهيات؟!.

ينتهى الغزالى مما سبق إلى أن ما لا يجوز تأويله هو:

الأصول الإيمانية الثلاثة التى هى الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر فهى أصول العقيدة التى لا ينبغى المساس بها ولا تأويل مهماتها، ومن مهماتها ما يتعلق بأخبار الغيب من الحشر والنشر والجنة والنار والمعاد الجسمانى ...إلخ. وكل ما يتعلق بأخبار الآخرة لا يجوز تأويلها على اعتبار أنها تجمع بين "الحق" و"الإمكان"، فهى حق لأن قواطع السمع دلت عليها، وهى "ممكنة" لأن العقل لم يقض باستحالتها و"ما لا برهان على استحالته لا ينبغى أن ينكر بمجرد الاستبعاد"[٣]. وعلى ذلك وجب التصديق بأخبار الآخرة شرعًا وعقلاً[٤].

ويذكر الغزالى أن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها أصلاً مثل الحروف المذكورة فى أول السور[٥]. لذلك ينصح الغزالى بأنه لا ينبغى أن يستبعد أن هناك بعض الأمور التى لا يطلع عليها العلماء، والعالم الذى يدعى الاطلاع على مراد النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما أخبر به "فدعواه لقصور عقله لا لوفوره"[٦].

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٣) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) قانون التأويل، ص ٢٣٩.
(٦) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

كما ينصح الغزالى بعدم استعمال التخمين والظن فى التأويلات لأن هذا مرخص به فى الفقه "لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التى تدرك بالاجتهاد. ومالا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة والاعتقادات، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن؟"(١). لذلك فإن ما قيل فى التأويلات فى نظر الغزالى أكثرها ظنون وتخمينات.

ما يجوز تأويله من ظواهر الشرع وما لا يجوز عند ابن رشد

يقسم ابن رشد ظواهر الشرع ثلاثة أصناف يوضح من خلالها ما يؤول وما لا يؤول وحكمه.فى كل صنف كما يلى:

١ - **ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله**، فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة.

٢ - **ظاهر يجب على أهل البرهان تأويلــه**، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم، أو بدعة.

٣ - **صنف متردد بين الصنفين السابقين وهو موضوع خلاف**(٢).

والصنــف الأول: وهو المتعلق بمبادئ الشريعة يعتبره ابن رشد من المسلمات التى لا ينبغى إنكارها أو التشكيك فيها وهى "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى"(٣).

ويعتبر ابن رشد معرفة الأصول الثلاثة للشرع "ممكنة للجميع"(٤)، أى يمكن معرفتها بالدلائل الثلاثة: البرهانية والجدلية والخطابية، لذلك لا أحد من الناس لا يقع له التصديق بها كل بحسب مرتبته فى التصديق أما الجاحد لها فهو

---

(١) قانون التأويل، ص ٢٤١.
(٢) فصل المقال، ص ١١١.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كافر معاند[1].

ويعلن ابن رشد صراحة فى تهافت التهافت بقوله: "**يجب على كل إنسان أن يُسلم بمبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها ولابد الواضع لها. فإنّ جَحْدَها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذى يجب أن يُقال فيها إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحدًا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع. والشرائع مبادئ الفضائل؛ ولا فيما يقال فيها بعد الموت**"[2].

ورغم أن ابن رشد يرى أن **الصنف الأول** وهو أصول الشرع لا يجوز تأويله بل يؤخذ على ظاهره، و"المتأول له كافر"[3]. إلا أنه يسمح بتأويله لمن نشأ على الفضائل الشرعية حتى أصبح فاضلاً باطلاق، وتمادى به الزمان حتى أصبح من العلماء الراسخين فى العلم، فإن عرض "له تأويل فى مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال سبحانه: "والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" (آل عمران/٧)[4].

وفى موضع آخر يقول: "وأنه إن صرح بشك فى المبادئ الشرعية التى نشأ عليها، أو بتأويل، أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصادٌ عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر"[5]. وهذا الصنف هو الوجود الذاتى عند الغزالى بمعنى أن ظواهر الشرع تعبر عن الوجود الذاتى تعبيرًا محكمًا ومن ثم لا ثنائية هنا بين ظاهر وباطن.

---

(١) فصل المقال، ص ١٠٩.
(٢) تهافت التهافت، ص ٥١٠، ٥١١.
(٣) فصل المقال، ص ١٠٨، ١١٠.
(٤) تهافت التهافت، ص ٥١١.
(٥) المصدر السابق، ص ٥٥٦.

الصنف الثانى: هو الصنف الذى تنطبق عليه ثنائية "الظاهر والباطن" "المثال والحقيقة" لأن بعض ظواهر الشرع ليس تعبيرًا عن المعنى الحقيقى للشيء، أو عن الشيء نفسه كما هو الحال فى الصنف الأول الذى لا يتطرق إليه تأويل، بل هذا الصنف من الظواهر عبارة عن "أمثال" مضروبة لمعانى مقصودة، لكن "لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان"[١]. لكن الله قد تلطف فيها بالنسبة لعباده اللذين لا سبيل لهم إلى البرهان، "وضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال"[٢]، وهى أمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أى الجدلية والخطابية[٣]، وهذا الصنف -بالطبع- يتعلق بظاهر الشرع الذى يتعارض مع ما يؤدى إليه البرهان، ومن ثم يصبح تأويله واجبا على أهل البرهان وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له كفر أو بدعة. والسبب الذى جعل ابن رشد يقول بأن تأويل غير أهل البرهان له كفر والتصريح بتأويله لهم كفر، هو أن هناك صنف من الناس "لايقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل... يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل"[٤].

ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. ولذلك قال عليه السلام فى السوداء إذ أخبرته أن الله فى السماء: اعتقها فإنها مؤمنة(*)، إذ كانت ليست من أهل البرهان[٥].

معنى ذلك أن ابن رشد "الظاهري" يبيح للعامة من الناس أن يقعوا فى

---

(١) فصل المقال، ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ١١١.

(*) عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: قلت يارسول الله، جارية لي صككتها صكة. فعظم ذلك على رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فقلت: أفلا أعتقها؟ قال: ائتنى بها قال: فجئت بها، قال: أين الله؟ قالت: فى السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: اعتقها فإنها مؤمنة، سنن أبى داود، عن المصدر السابق، هامش ص ١١١.

(٥) فصل المقال، ص ١١١.

التشبيه والتجسيم، إذ جعل التنزيه من اختصاص أهل البرهان الذين يستطيعون صرف ظاهر هذه الآيات إلى مجاز يتفق مع ما يؤدى إليه البرهان العقلى المحض.

أما الصنف الثالث من ظواهر الشـــرع، وهو صنف موضع خلاف: - يلحقه البعض بالظاهر الذى لا يجوز تأويله، -ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز للعلماء حمله على الظاهر. -ويلحقه البعض؛ مرة على الظاهر؛ ومرة على الباطن كما فعل أبو حامد الغزالى وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، لذلك يرى ابن رشد أن المخطىء فيه من العلماء معذور[١].

ويدخل فى هذا الصنف **صفات المعاد وأحواله**.

ويشير ابن رشد إلى تعدد الآراء فى أمر المعاد صفاته وأحواله فيرى:

- أن الأشعرية ترى وجوب حملها على ظواهرها، إذ ليس هناك برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها.
- وقوم آخرون يختلفون فى تأويلها اختلافا كثيرا، وفى هذا الصنف أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة.
- ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه[٢].

الواقع أن الغزالى يقول بأن آيات أمر المعاد وأحواله **تحمل على ظاهرهـــا** -كما أثبتنا- وهو لا يختلف عن الأشعرية فى ذلك، ولم يقل بتأويلها البتة وإلا كيف نفسر إصراره على تكفير الفلاسفة فى هذا الأمر فى أكثر من كتاب له: (تهافت الفلاسفة، والاقتصاد فى الاعتقاد[٣]، وفيصل التفرقة)[٤]. وإذا كان

---

(١) فصل المقال، ص ١٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٢.
(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١١.
(٤) فيصل التفرقة، ص ١٧٩.

الجابرى[١] يؤيد رأى ابن رشد ويعترض على رأى د. عمارة الذى شكك فى رأى ابن رشد حين أدرج الغزالى ضمن من يتأولون الآيات التى يتحدث ظاهرها عن "البعث الجسدي والجزاء الحسى"[٢]. فإن ما أثبتناه يقطع الشك بأن الغزالى يقول بالرأى الأول الذى أسنده ابن رشد للأشعرية على اعتبار أنه ليس هناك برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر. وبالرغم من أن ابن رشد أشار إلى أن الصنف الأول الذى لا يجوز تأويله هو نفس ما أشار إليه الغزالى فى الوجود الذاتى، والصنف الثانى هو اصناف الموجودات الأربع الأخرى (الحسي والخيالى والعقلى والشبهى) إلا أن الغزالى **يختلف** عن ابن رشد فى نقطة غاية فى الأهمية هى نفسها التى أثارت حفيظة الغزالى وجعلته يتهم الفلاسفة بالكفر، وهى أن الغزالى جعل أخبار الآخرة مثل العرش والكرسى والسموات السبع ضمن الوجود الذاتى الذى لا يحتاج إلى مثال، ويجرى على الظاهر ولا يُتؤول، وهو الوجود المطلق الحقيقى، حيث اعتبرها أجسامًا موجودة فى أنفسها أدركها الحس والخيال

---

(١) راجع هامش (٥١)، ص ١١٢ من فصل المقال.

(٢) راجع ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق، د. محمد عمارة، دار المعارف، سلسلة زخائر العرب (٤٧) ط٢ (د.ت)، ص ٥٠، هامش (٤) يقول د. عمارة الأمر الجدير بالملاحظة والاعتبار هو ذلك الاتهام الذى يسوقه ابن رشد هنا للغزالى، عندما يقول: إنه قد تأول الآيات التى يتحدث ظاهرها عن "البعث الجسدى. والجزاء الحسى" ولقد راجعت (=د.عمارة) للغزالى أكثر من خمسة عشر كتابًا ورسالة فلم أجد له فيها شيئًا من ذلك، بل إنه فى كثير من صفحات هذه الكتب والرسائل يكفر صراحة، وبلا تردد من يقول بالبعث الروحى، وينكر الصفات الحسية للمعاد والجزاء، مما يكاد يقطع بنفى احتمال قوله بهذا الرأى فى الموضوع، ويأتى د. عمارة بأمثلة تؤيد كلامه. والحق مع د. عمارة، وما يعتمد عليه الجابرى من رأى لابن طفيل لا ينتج بالضرورة انتساب هذا الرأى للغزالى، لأن الغزالى فى "ميزان العمل" يتحدث عن رأى للصوفية ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن ذلك لما بعد عن فهم الجماهير مثلت لهم تلك اللذات. بما عرفوها من الحسيات تلطفا من الله بهم.. وهذا لم يكن -فى نظر الغزالى- رأيا للصوفية فحسب بل هو رأى للإلهيين من الفلاسفة ولما كان هذا الرأى للصوفية، والغزالى معدود من الصوفية، استنتج ابن طفيل أن هذا رأى للغزالى!! وعليه بنى الجابرى حكمه. راجع: ميزان العمل، ص ١٤-١٦.

أو لم يدركها[١]. وهذا ما لا يراه ابن رشد، بل يقول بأنها "أمثال" مضروبة لمعاني خافية على الأذهان "لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان"[٢]. وهي ليست تعبيرًا حقيقيا عن حقيقة الشيء في نفسه بل تعبيرًا مجازيا على ما أثبتنا، وبهذا تظل الإشكالية قائمة بين الغزالي والفلاسفة، باعتبار أن المعاد الجسماني جاء صريحا في الشرع في آيات لا تحتمل التأويل، وأن إمكانية وقوعها غير محال كما أثبتنا من قبل.

لكن ابن رشد يخرج من المسألة بقوله: إن المخطيء من العلماء في هذه المسألة معذور والمصيب مشكور مأجور لو اعترف بالوجود، وتأوّل صفة المعاد فحسب، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود، لأن نفي الوجود يعد كفرًا باعتباره أصلاً من أصول الشريعة التي يقع بها التصديق بالطرق الثلاثة المشتركة للأحمر والأسود[٣]. ويحدد ابن رشد في موضع آخر ما يجوز تأويله وما لا يجوز اعتمادًا على طرق التصور والتصديق في الشرع.

فينظر إلى علاقة الخطاب الديني بمراتب الناس في التصديق والتصور بمنظار المنطق، فالمنطق: تصور وتصديق، وطرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: برهانية وجدلية وخطابية، وقد نصّ الشرع عليها في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل/١٢٥).

وطرق التصور اثنين: **إما الشيء في نفسه، وإما مثاله**[٤]. على هذه الأرضية المنطقية سيعمل ابن رشد تأويله في النصوص ليصنف ما ورد في الشرع طبقا لمراتب الناس في التصور والتصديق، وبالتالي فإن ما يجوز تأويله

(١) الغزالي: فيصل التفرقة، ص ١٧٩.
(٢) فصل المقال، ص ١٠٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٣.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٦.

الجابرى[١] يؤيد رأى ابن رشد ويعترض على رأى د. عمارة الذى شكك فى رأى ابن رشد حين أدرج الغزالى ضمن من يتأولون الآيات التى يتحدث ظاهرها عن "البعث الجسدي والجزاء الحسى"[٢]. فإن ما أثبتناه يقطع الشك بأن الغزالى يقول بالرأى الأول الذى أسنده ابن رشد للأشعرية على اعتبار أنه ليس هناك برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر. وبالرغم من أن ابن رشد أشار إلى أن الصنف الأول الذى لا يجوز تأويله هو نفس ما أشار إليه الغزالى فى الوجود الذاتى، والصنف الثانى هو اصناف الموجودات الأربع الأخرى (الحسي والخيالى والعقلى والشبهى) إلا أن الغزالى **يختلف** عن ابن رشد في نقطة غاية في الأهمية هى نفسها التى أثارت حفيظة الغزالى وجعلته يتهم الفلاسفة بالكفر، وهى أن الغزالى جعل أخبار الآخرة مثل العرش والكرسى والسموات السبع ضمن الوجود الذاتى الذى لا يحتاج إلى مثال، ويجرى على الظاهر ولا يُتؤول، وهو الوجود المطلق الحقيقى، حيث اعتبرها أجسامًا موجودة فى أنفسها أدركها الحس والخيال

---

(١) راجع هامش (٥١)، ص ١١٢ من فصل المقال.

(٢) راجع ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق، د. محمد عمارة، دار المعارف، سلسلة زخائر العرب (٤٧) ط٢ (د.ت)، ص ٥٠، هامش (٤) يقول د. عمارة الأمر الجدير بالملاحظة والاعتبار هو ذلك الاتهام الذى يسوقه ابن رشد هنا للغزالى، عندما يقول: إنه قد تأول الآيات التى يتحدث ظاهرها عن "البعث الجسدى، والجزاء الحسى" ولقد راجعت (=د.عمارة) للغزالى أكثر من خمسة عشر كتابا ورسالة فلم أجد له فيها شيئا من ذلك، بل إنه فى كثير من صفحات هذه الكتب والرسائل يكفر صراحة، وبلا تردد من يقول بالبعث الروحى، وينكر الصفات الحسية للمعاد والجزاء، مما يكاد يقطع بنفى احتمال قوله بهذا الرأى فى الموضوع، ويأتى د. عمارة بأمثلة تؤيد كلامه. والحق مع د. عمارة، وما يعتمد عليه الجابرى من رأى لابن طفيل لا ينتج بالضرورة انتساب هذا الرأى للغزالى، لأن الغزالى فى "ميزان العمل" يتحدث عن رأى للصوفية ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن ذلك لما بعد عن فهم الجماهير **مثلت** لهم تلك اللذات، بما عرفوها من الحسيات تلطفا من الله بهم.. وهذا لم يكن -فى نظر الغزالى- رأيا للصوفية فحسب بل هو رأى للإلهيين من الفلاسفة ولما كان هذا الرأى للصوفية، والغزالى معدود من الصوفية، استنتج ابن طفيل أن هذا رأى للغزالى!! وعليه بنى الجابرى حكمه. راجع: ميزان العمل، ص ١٤-١٦.

أو لم يدركها[١]. وهذا ما لا يراه ابن رشد، بل يقول بأنها "أمثال" مضروبة لمعانى خافية على الأذهان "لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان"[٢]. وهى ليست تعبيرًا حقيقيا عن حقيقة الشيء فى نفسه بل تعبيرًا مجازيًا على ما أثبتنا، وبهذا تظل الإشكالية قائمة بين الغزالى والفلاسفة، باعتبار أن المعاد الجسمانى جاء صريحا فى الشرع فى آيات لا تحتمل التأويل، وأن إمكانية وقوعها غير محال كما أثبتنا من قبل.

لكن ابن رشد يخرج من المسألة بقوله: إن المخطيء من العلماء فى هذه المسألة معذور والمصيب مشكور مأجور لو اعترف بالوجود، وتأوّل صفة المعاد فحسب، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفى الوجود، لأن نفى الوجود يعد كفرًا باعتباره أصلاً من أصول الشريعة التى يقع بها التصديق بالطرق الثلاثة المشتركة للأحمر والأسود[٣]. ويحدد ابن رشد فى موضع آخر ما يجوز تأويله ومالا يجوز اعتمادًا على طرق التصور والتصديق فى الشرع.

فينظر إلى علاقة الخطاب الدينى بمراتب الناس فى التصديق والتصور بمنظار المنطق، فالمنطق: تصور وتصديق، وطرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: برهانية وجدلية وخطابية، وقد نصّ الشرع عليها فى قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ (النحل/١٢٥).

وطرق التصور اثنين: **إما الشيء فى نفسه، وإما مثاله**[٤]. على هذه الأرضية المنطقية سيعمل ابن رشد تأويله فى النصوص ليصنف ما ورد فى الشرع طبقا لمراتب الناس فى التصور والتصديق، وبالتالى فإن ما يجوز تأويله

(١) الغزالى: فيصل التفرقة، ص ١٧٩.
(٢) فصل المقال، ص ١٠٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٣.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٦.

وما لا يجوز، سيتحدد قياسًا على "الشيء في نفسه" أو "مثاله"، وبالطبع سيبقى التصور الخاص بـ"الشيء في نفسه" دون تأويل لأنه واضح لا يحتمل التأويل، أما "المثال" لخفاء معناه سيتكفل الفلاسفة (العلماء الراسخون في العلم) بتأويله" ومحرم عليهم نشر تأويلاتهم على العامة من الناس ولما كان الشرع يخاطب الناس جميعًا، فإنه يشتمل على "أنحاء التصديق، وأنحاء طرق التصور"[١]، غير أن أكثر عامة الناس لا يقع لهم التصديق إلا بالطرق الخطابية، ولما كان مقصود الشرع العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كان أكثر الطرق في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"[٢]. يعني أن أكثر طرق الشريعة في "التصديق" خطابية أو جدلية، وفي "التصور" بعضها "أمثال" مضروبة "لمعاني" مقصودة لا يقدر عليها العامة وعليه يكون تحديد أصناف القول الخطابي في الشرع طبقًا لمعنى التصور والتصديق في مبحث المنطق، والنظر إلى طبيعة كل صنف بحسب طبيعة مقدماته، ونتائجه وما يؤول وما لا يؤول.

فتكون **أصناف القول الخطابي أو الطرق المصرح بها في الشرع أربعة أصناف كما يلي:**

- **صنف** تكون مقدماته يقينية تصورًا وتصديقًا مع أنها مشهورة فقط أو مظنونة (أي خطابية أو جدلية) ونتائجها تعبر عن الأشياء في أنفسها دون مثالاتها، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر.
- **الصنف الثاني:** مقدماته مثل مقدمات الصنف الأول، يقينية (مع كونها مشهورة أو مظنونة) إلا أن النتائج في هذا الصنف هي مثالات للأمور التي قصد إنتاجها، وهذا الصنف يتطرق فيه التأويل إلى نتائجه دون

---

(١) فصل المقال، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

مقدماته.

- **الصنف الثالث:** عكس الثانى، أى أن مقدماته غير يقينية مع أنها مشهورة أو مظنونة، غير أن نتائجه هى نفسها الأمور التى قُصد إنتاجها. وهذا الصنف يجوز تأويل مقدماته، ولا يجوز تأويل نتائجه.
- **الصنف الرابع:** مقدماته مشهورة أو مظنونة وغير يقينية، ونتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. وهذا الصنف يجبُ على العلماء تأويله، وعلى الجمهور حمله على ظاهره[١].

وبذلك يجعل ابن رشد -كما فعل الغزالى من قبل- المنطق معيارًا للتأويل كما هو معيار للعلم، ويجعل مستويات التأويل لا تخرج عن تأويل "مظنون" وهو تأويل الجدليين، وتأويل يقينى وهو تأويل الفلاسفة. وهذا يعنى أن ظواهر الشرع تنقسم إلى تصورات وتصديقات أما **التصورات** (عبارات وألفاظ) **إما** أن تكون معبرة عن الشىء فى نفسه، **وإما** أن تكون أمثلة. فإذا كانت التصورات معبرة عن الشىء فى نفسه سواء كان هذا فى المقدمات أو النتائج لا يجب تأويلها. وإذا كانت مثالات (فى المقدمات أو النتائج) يجب تأويلها. وعلى ذلك: فكل ما هو يقينى (على مستوى التصديق) وكل ماهو تعبير عن الأشياء فى نفسها (على مستوى التصور) سواء كان ذلك فى المقدمات أو النتائج، فلا تأويل له.

وكل ما هو مثال وغير يقينى يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إمراره على ظاهره. أى أن كل ما يتطرق له تأويل لا يدرك إلا بالبرهان واجب على الخواص فيه التأويل، وعلى الجمهور حمله على الظاهر فى الوجهين معًا: فى التصور والتصديق إذ ليس فى طباعهم أكثر من ذلك[٢].

كما يعالج ابن رشد أيضا مسألة ما يجوز تأويله وما لا يجوز فى قانون التأويل الذى وضعه فى نهاية كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" **فيقسم المعانى**

---

(١) فصل المقال، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٨.

الموجودة فى الشرع صنفين مجموعهما خمسة اصناف، على غرار المراتب الخمس عند الغزالى، فيجعل ابن رشد الصنف الأول غير منقسم والصنف الثانى ينقسم أربعة أصناف، فيكون المجموع خمسة أصناف.

- **الصنف الأول:** هو أن يكون المعنى الذى صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، ومعنى ذلك أن هذا النوع عند ابن رشد يتطابق فيه اللفظ مع معناه تطابقًا محكمًا، لذلك يرى أن هذا الصنف تأويله خطأ بلا شك[١]، وهو الذى أسماه الغزالى الوجود الذاتى أى الموجود فى الخارج، القائم بنفسه.

أما **الصنف الثانى** المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة **التمثيل** وهذا الصنف ينقسم **أربعة أقسام:**

أولها: أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البُعد الذى وصفنا"[٢].

وغنى عن البيان هنا أن ابن رشد يضع فى الاعتبار تناسب الخطاب الدينى مع مستوى المخاطب فضلاً عما يتطلبه هذا المستوى من خصال وصفات وخصائص يتناسب فيها العقل المؤول مع "موضوع" التأويل نفسه، لذلك فإن هذا الصنف بعيد فى الأمرين جميعا، يعنى فى "المثال والحقيقة"، لذلك يرى ابن رشد أن تأويل هذا الصنف خاص بالراسخين فى العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين"[٣].

---

(١) مناهج الأدلة، ص ٢٠٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وبالطبع فإن الراسخين فى العلم هنا هم الفلاسفة، والمقاييس البعيدة المركبة هى مقاييس المنطق الأرسطى، التى تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة التى هى الصنائع المنطقية والتى لاتتقبلها إلا الفطر الفائقة، وبالتالى فإن ابن رشد يجعل أمر التأويل من اختصاص أهل البرهان، الذى يكون مدارهم على المعنى أولا كما هو الحال فى المنطق. ولذلك فلا يصرح بتأويلهم لغيرهم من خارج دائرة الراسخين فى العلم.

والثانى: مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعًا، أى: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال[١]. وهذا الصنف القريب فى الأمرين، فتأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب، لأنه قريب من فهم العامة.

والثالث: أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشىء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد، وهذا الصنف فى تأويله نظر؛ لأن التمثيل لم يأت فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله عليه السلام "الحجر الأسود يمين الله فى الأرض"[٢]، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب فى هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء. وفى هذه الحالة يقال للذين شعروا بأنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال بطريقتين: **إما** بالاكتفاء بإخبارهم بأنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون. و**إما** أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ماهو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا أولى من جهة إزالة الشبهة التى تعترضهم فى النفس[٣]، وفى هذه الحالة يمكن استخدام القانون الذى سلكه أبو حامد الغزالى فى كتابه "التفرقة" (=فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) وذلك

(١) مناهج الأدلة، ص ٢٠٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بأن يُعرّف هذا الصنف (=من الناس) أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. وهنا يُحمّل ابن رشد العلماء ضرورة معرفة ما يتناسب لإقناع الناس من هذه المستويات في الوجود، لذلك يرى أنه إذا "وقعت المسألة نُظر أيُّ هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي. أعني الذي هو خارج، فيُنزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده. ويدخل في هذا النحو قوله عليه السلام "ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار"[١]، وقوله "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب"[٢]. فإن هذه كلها تدرك **بعلم قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد**. فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ[٣].

وأما الصنف الرابع، وهو المقابل للثالث، هو أن يكون كونه مثالاً معلوما بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب لماذا هو مثال. ففي تأويل هذا أيضا نظر: عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثالاً فلماذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال. وهو الأولى **ويحتمل أيضًا** أن يُطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة

---

(١) صحيح البخاري.
(٢) راجع: المصدر السابق. ص ٢٠٧.
(٣) مناهج الأدلة. ص ٢٠٧.

وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذى عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك[(١)].

وهكذا فقد جمع ابن رشد بين طبيعة "النص الدينى" موضوع التأويل، وبين تصنيفه إلى **ما يجب تأويله، وما يجوز تأويله، وما يمتنع تأويله،** فتقاسم النص الدينى أحكام ثلاثة هى: الوجوب والجواز والامتناع. وعليه ينبغى التمييز بين "الحكم" المناسب لكل فئة من الفئات الثلاث، لأن لكل فئة طبيعة خاصة، فكل فئة هى "نوع" معين يتمتع بصفات معينة تقابله "درجة" معينة من الحكم، أنواع ثلاثة، ودرجات ثلاثة، إذا استعمل نوع فى غير درجته، أو درجة فى غير نوعها أصبح تأويلها خطأ، هذا فضلاً عن تحديد كل منها لحكم "الوجوب" و"الجواز" لأهل البرهان، وحكم "الامتناع" بالنسبة للجمهور.

ومن الواضح أن ابن رشد يتأثر بمراتب الوجود الخمس وانعكاسها على قانون التأويل عند الغزالى، ولا يجد مفرًا من الإشارة إلى ذلك صراحة.

خامسا: ضوابط قانون التأويل

من أهم ضوابط قانون التأويل هو ضبط الثنائيات المشهورة فى التأويل وأهمها: "المعقول والمنقول"، "المحكم والمتشابه"، "الظاهر والباطن"، "اللفظ والمعنى"...إلخ وهذه الضوابط فى مجموعها تشكل قانونا للتأويل، ومن هنا اهتم بهذه الضوابط كل من الغزالى وابن رشد كما يلى:

١ - ضبط علاقة المعقول والمنقول

عند الغزالى

اهتم الغزالى اهتماما كبيرًا بضبط علاقة "المعقول والمنقول" فى معظم مؤلفاته، وذلك لأنه اعتبر العقل أصلاً فى عملية التأويل. لذلك كان يُخطِّئ كل من يقول بتعارض العقل والشرع، وسعى إلى تأكيد العلاقة الجامعة الرابطة للعقل

---

(١) مناهج الأدلة، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

والشرع فى وحدة عضوية واحدة، رافضًا الثنائية الانفصالية بين العقل والشرع، مؤكدًا حاجة كل منهما للآخر بحيث لا يستغنى أحدهما عن الآخر، فيعبر الغزالى عن هذا المعنى بقوله: "اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل"[١] وفى هذه العبارة يتضح دور كل منهما فـ"الهدى" يأتى من الشرع، وهو ما يتعلق بالجوانب الأخلاقية والعقائدية على وجه الخصوص، وهذا ما يفسر لنا دور الشرع حين يمدّ العقل بتفصيلات جزئية فى موضوعات شرعية لا يستطيع العقل أن يهتدى إليها وحده، ودور العقل مهم فى إثبات الشرع، وعليه يؤكد الغزالى أن العقل أصل فى إثبات الشرع، لذلك يوصى بـ"أن لا يكذب برهان العقل أصلاً. فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعلّه كذب فى إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب. والشرع شاهد بالتفاصيل. والعقل مزكى الشرع"[٢].

والنص يوضح علاقة التلازم بين الطرفين، بل يكاد يقدم الغزالى العقل تقديما منطقيا على الشرع لأن فى تصديقنا للعقل تصديق للشرع وفى تكذيبنا للعقل تكذيب للشرع. والتقديم المنطقى لا يعنى إلغاء التلازم، أو إثبات العلاقة الانفصالية بين العقل والنقل.

غير أن الغزالى إمعانا منه فى تأكيد التقديم المنطقى للعقل مع رفضه للعلاقة الانفصالية بين العقل والشرع، وتأكيدًا للعلاقة الجدلية بين الاثنين، يأتى بكثير من الأمثلة التوضيحية التى تؤكد معنى "الوحدة العضوية" الرابطة للطرفين معًا. فيقول "... فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغنى أسٌ مالم يكن بناء، ولن يثبت بناء مالم يكن أس... فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغنى البصر مالم يكن شعاع من خارج، ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر... فالعقل

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس،دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، سنة ١٩٨١، ص ٥٧.

(٢) الغزالى: قانون التأويل، ص ٢٤٠.

كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده؛ فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، ومالم يكن سراج لم يضيء الزيت"[١].

وبعد أن يأتى الغزالى بأمثلة مما هو مشاهد محسوس لتأكيد فكرة جدل العقل والنقل؛ يأتى بآيات قرآنية تؤكد رفضه للثنائية الانفصالية بين الطرفين وقوله بوحدة المصدر فى آن معًا، مثل قوله تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه﴾ (المائدة/١٥-١٦).

ويأتى بآية أخرى تؤكد المعنى المشار إليه، وهو قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ إلى قوله: ﴿نور على نور﴾ وكما يقول: "فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل **وهما متعاضدان بل متحدان**"[٢]، وقد أعلن اتحادهما عمليًا فى "القسطاس المستقيم".

وهكذا يؤكد الغزالى وحدة الطرفين واتحادهما معا استنادًا إلى وحدة المصدر، ووحدة الهدف والمقصد، وافتقار أحدهما إلى الآخر. وعبارة الغزالى التى تؤكد أن الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل تؤكد أيضًا -فيما أرى- جدل الداخل والخارج، "الذات" و"الموضوع"، المعرفة والوجود **وهذا يعنى** إلغاء الثنائية الانفصالية بين الأطراف المشار إليها.

ويزداد تأكيد الغزالى لوحدة الطرفين حين جعل العقل ذاته هو الفطرة وهو نفسه الدين.. لذلك يتحصن الغزالى بآيات من القرآن لتأكيد هذا المعنى فيقول: "ولما كان الشرع عقلاً من خرج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى: ﴿صم بكم عُمى فهم لا يعقلون﴾ (البقرة/١٧١).

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ولكون العقل شرعًا من داخل قال تعالى فى صفة العقل: ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾. فسمى العقل دينا ولكونهما متحدين (قال نور على نور) أى نور العقل ونور الشرع". ثم قال: ﴿يهدى الله لنوره ما يشاء﴾ (النور/٢٥). **فجعلها نورًا واحدًا**. فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعًا ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور[١].

لذلك يذم الغزالى الثنائية الانفصالية، والتمسك بأحد الأطراف دون الآخر، لذلك يقول: "فكلا طرفى قصد الأمور ذميم. وانى يُستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر"[٢].

وهكذا خرج الغزالى من خطأ الإفراط والتفريط، أعنى من خطأ التقسيم الثنائى القائم على الانفصال الزائف بين "إما.. أو" **إما** الشرع **أو** العقل. إلى منهج التوفيق والجمع بينهما.

كما طالب الفرق التى جنحت إلى التفريط أو إلى الإفراط أن تجمع المعقول والمنقول. لذلك يُصنف الغزالى مواقف **الفرق** فى عصره -بالنسبة لقضية التأويل- تصنيفا ثلاثيًا يقوم على الرأى ونقيضه والجمع بينهما، إفراط، وتفريط، ووسط جامع للطرفين معًا. فيقول: "والخائضون فيه تحزبوا إلى **مفـــرط** بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى **مفرط** بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى **متوســـط** طمع فى الجمع والتلفيق"[٣] [٤].

---

(١) الغزالى: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، ص٥٧ -٥٨.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص٢-٣.

(٣) الغزالى: قانون التأويل، ص ٢٣٥.

(٤) لا يقصد الغزالى بالتلفيق المعنى السلبى السائد فى عصرنا لدى بعض الباحثين، بل يوضح أن التلفيق تركيب وتأليف بأن تذاب العناصر التى تم جمعها "بالنار ويستأنف لها صيغة أخرى مستجدة" (المنقذ من الضلال، ص٣٥)، أى أن العناصر التى تم جلبها من المذاهب المتنوعة تصاغ صياغة جديدة بصهرها معًا ليخرج مركب جديد يختلف عن
=

والفرقة الثالثة المتوسطة التى قامت بالجمع بين المعقول والمنقول تشعبت إلى فرق ثلاث: مالت طائفة تجاه المنقول على حساب المعقول، ومالت أخرى تجاه المعقول على حساب المنقول، والطائفة الثالثة (=الخامسة) هى التى توسطت فى جمعها (بين المعقول والمنقول) فعدلت كفتى الميزان أو أمسكت العصا من النصف فيكون المجموع خمس فرق[1]. واحدة فقط هى المُحقّة -فى نظر الغزالى- حيث نهج أصحابها منهجا قويما جامعا للطرفين معًا. فيقول "الفرقة الخامسة هى الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا"[2].

ابـــن رشـــد

لقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرًا بضبط علاقة المعقول بالمنقول، ممثلا فى ضبط علاقة الحكمة بالشريعة فكان كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" الغرض منه تأييد الحكمة بالشرع، والحجاج عن الفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة النقلية، والرد على المعارضين الرافضين للنظر فيهما، ولم يقصد ابن رشد فصل الحكمة عن الشريعة، بل قصد تأييد الشريعة للحكمة باعتبار أن الشريعة داعية إلى النظر العقلى، والنظر العقلى هو فعل الفلسفة، إذن الشريعة داعية إلى الفلسفة، ومن ثم العلاقة وثيقة بين الشريعة والحكمة(*).

= القديم، وقد أشار فرنسيس بيكون إلى هذا المنهج وأسماه منهج النحل باعتبار أن النحل يجمع رحيقه من كل بستان ويُخرج لنا عسلاً حلو المذاق، وهو يختلف عن منهج النمل الذى يكتفى بتجميع قوته ورصّه جنبا إلى جنب دون عملية إصهار للعناصر فى وحدة عضوية واحدة متجانسة (راجع المعنى نفسه فى مقال "نمل ونحل" للدكتور/ زكى نجيب محمود فى كتابه "قيم من التراث"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ١٧٥-١٨٣).

(١) الغزالى: قانون التأويل، ص ٢٣٥- ٢٤٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٩.
(*) راجع ص ٣٩ فما بعدها من هذا البحث.

وعليه فقد أثبت ابن رشد "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها"[١]. أعنى المطابقة في الأهداف والمقاصد، وإذا كان "فصل المقال" موجه إلى كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة فإن "الكشف عن مناهج الأدلة" كتاب موجه إلى كل من يعتقد أن الشريعة مخالفة للحكمة، الأول يدافع عن الفلسفة ويبرر مشروعيتها، والثانى يدافع عن الشريعة ويبرر معقوليتها. وهو دور لا يقوم به ولا يقدر عليه إلا الفيلسوف المسلم المحصن بالحكمة والشريعة معًا، الذى يعرف تماما أصول الحكمة فى مظانها الحقيقية، وأصول الشريعة ومقاصدها الأساسية.

فالأصل الأول للحكمة ينبغى أن ننشده عند أرسطو، صاحب "أكثر الأقوال إقناعًا وأثبتها حجة"[٢]. والأصل الأول فى الشريعة التزام مقاصدها ومقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، ومقصد الشرع.

لذلك يؤكد ابن رشد أن "الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٣].

٢ – ضبط العلاقة بين المحكم والمتشابه

عند الغزالى:

إذا كنا قد أوضحنا موقف الغزالى من ثنائية العقل والنقل، وأثبتنا أنه رفض الثنائية الانفصالية القائمة على عقلية "إما..أو"، إما العقل أو النقل، وقال بالجمع بينهما فى وحدة عضوية تظهر حاجة كل منهما إلى الآخر، فما هو الحال مع ثنائية المحكم والمتشابه عند الغزالى؟

---

(١) مناهج الأدلة، ص ٩٩.

(٢) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعى لأرسطو، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٢٥.

لما كانت أولى قواعد التأويل عند الغزالى هى التصديق والإيمان و"الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلمْ عن وجوده"[١]. وقد ذكر الشرع المحكم والمتشابه فى آيات من القرآن الكريم[٢].

فإن القضية انحصرت الآن فى موقف الناس من المحكم والمتشابه والعلاقة بينهما.. ومن المعروف أن مشكلة الاختلاف فى التأويل ترجع إلى قراءة الآية الآتية من سورة آل عمران قال تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليكَ الكتابَ منه آياتٌ مُحكماتٌ هُنّ أمُّ الكتاب وأخرُ مُتشابهات فأمّا الذين فى قلوبهم زيغٌ فيتَّبِعُونَ ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويلَهُ إلاّ اللّهُ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كُلٌ من عند ربّنا وما يذّكّرُ إلاّ أولوا الألباب﴾ (آل عمران/٧).

وقد انقسمت الآراء فى قراءة الآية، قراءة يرى أصحابها أن يتم الكلام عند قوله ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ثم الواو فى قوله ﴿والراسخون فى العلم﴾ واو الابتداء، وعلى هذا لا يعلم المتشابه إلا الله، وقراءة أخرى يرى أصحابها أن العلْم بالمتشابه حاصل عند الله وعند الراسخين فى العلم[٣]، واختلفت الآراء حول ما يعلمه العلماء، هل التأويل يأتى بمعنى التفسير؟ أم أن التأويل يختلف عن التفسير؟ وهل ما يؤول إليه كلام الله هو ما يؤول إليه الخطاب، أى نفس الشىء المخبر عنه، أى أن تأويل أخبار المعاد هو وقوعها يوم القيامة، وما أخبرنا الله به هو المعنى المراد فهمه منها أما الحقيقة المخبر عنها والتى لم تقع بعد فتأويلها عند الله، ومن هنا كان هناك "المتشابه فى نفسه" الذى استأثر الله بعلم تأويله، و"المتشابه الإضافى" الذى يعرف الراسخون فى العلم تأويله. المهم إننا نجد عند مجموع الفرق أن القراءتين حق، قراءة من يقف على قوله (إلا الله)، وقراءة من

---

(١) الغزالى: فيصل التفرقة، ص ١٧٥.
(٢) آل عمران/٧.
(٣) راجع: تفسير فخر الدين الرازى. جـ٧، ص١٩، تفسير القرطبى، جـ٤، ص ١٦، ١٨، والسيوطى: الاتقان فى علوم القرآن. جـ٢، ص٤.

لا يقف عندها. على ما وضحنا فى بداية البحث.

والواقع أن المعتزلة والأشعرية مع اختلافهما فى التأويل إلا أنهما يتمسكون بقاعدة تكاد تكون واحدة فى التأويل وهى وجود قرينة إما عقلية أو سمعية تكون دليلاً واضحًا يؤدى إلى الحكم على المتشابه من خلال المحكم. والقرينة السمعية كما يقول القاضى عبد الجبار: "إما أن تكون فى هذه الآية، إما فى أولها أو آخرها، أو فى آية أخرى من هذه السورة، أو من سورة أخرى، أو من سُنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل، أو فى إجماع من الأمة. فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم"[١]، وذلك إيمانا من المعتزلة بعدم جواز أن يخاطبنا الله بخطاب يريد به "غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه"[٢]، وهكذا يتعامل المعتزلة مع القرآن الكريم باعتباره وحدة واحدة لا تتجزأ، وإشكالية المتشابه تنحل إذا قمنا برد الجزء إلى الكل، أو المتشابه إلى المحكم بقرينة سمعية أو عقلية، وهو أمر لا تختلف معهم عليه الأشعرية، حيث يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى "القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر"[٣]. كما يقول فخر الدين الرازى: "إن المصير فى التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل العقلى امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حقّ إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل فى مثل هذا المقام عبثًا"[٤].

ويؤكد فخر الدين الرازى بأن جميع فرق الإسلام مقرّون بأنه لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن[٥].

---

(١) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط أولى، سنة ١٩٦٥، ص ٦٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٠٥.

(٣) الأشعرى، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين، ص ٢٣٨.

(٤) التفسير الكبير، جـ١٥، ص ٦٦.

(٥) الرازى: أساس التقديس فى علم الكلام. مطبعة مصطفى البابى الحلبى، سنة ١٩٣٥، ص ٧٩.

وهذا هو ما ذهب إليه الغزالى من قبل حيث يقول: إن الإمام أحمد بن حنبل –وهو أبعد الناس من التأويل– قد أوّل فى ثلاثة مواضع[١]، كما أن الإمام ابن حزم الظاهرى الذى يطبق الأخذ بظواهر النصوص فلا يحاول تأويلها ولا يحاول تعليلها بتعريف العلة التى قام عليها الحكم، إلا أنه يسلك مسلك المؤولين وإن كان لا يعتبر ذلك تأويلاً، بل يعتبره أخذًا بمدلولات الألفاظ المجازية[٢]. بالإضافة إلى ذلك أن الرأى الذى يقول بحمل المتشابهات فى الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها "ليس رأيا لأحد من المسلمين وإنما هو رأى لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة"[٣].

وغنى عن البيان أن بعض العلماء والمفكرين كان قد نظر إلى أن وجود المتشابه فى القرآن وجه من وجوه الحث على إعمال النظر العقلى وتدبر القرآن، وذلك لأن المتشابه يحتاج "إلى فكر ونظر لحمله على الوجه المطابق"[٤] للمعنى الصحيح، كما أنه استدعاء للهمم فى المعرفة، واستحقاق للثواب.

ويرجع الغزالى التشابه إلى أفهام الناس، واختلاف قدراتهم العقلية فى فهم الآيات، بعد أن يُقرّ مبدءًا واضحا وصريحًا وهو أن القرآن نزل للإفهام والتفهم، أى أن ألفاظه مفهومة للناس، غير أن المشكلة فى نوع الفهم ودرجته عند الناس،

---

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ١٨٤، أيضا البرهان فى علوم القرآن للزركشى، جـ٢، ص ٧٩.

(٢) راجع: الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربى، ص٥٧٩.
أيضا: د. سهير فضل الله أبو وافية، ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه (مخطوط) كلية البنات، جامعة عين شمس، سنة ١٩٧٤، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) د. محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان فى علوم القرآن، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ط٣، جـ٢، ص ٢٩٢.

(٤) السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، جـ٢، ص١٦، أيضا، البرهان للزركشى، جـ٢، ص٧٥.

فقوله صلى الله عليه وسلم -مثلا- "ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا"(*) هو في نظر الغزالى "لفظ مفهوم ذكر للتفهم، وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذى وضع له، أو المعنى الذى يستعار، فكيف يقال إنه متشابه"[١].

وكأن الغزالى يرجع التشابه إلى إدراك بعض الناس الذين يخطئون فى فهم المعنى، وهذا هو الفرق بين الجاهل والعالم، حيث يأتى الخطأ فى الفهم من جهة الجاهل وليس من جهة اللفظ، من جهة "الذات" وليس من جهة "الموضوع". فيقول الغزالى: "**فكيف يقال أنه متشابه، بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل، ومفهم معنى صحيحا عند العالم**، وهو كقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد/٤)، فإنه يخيل **عند الجاهل** اجتماعا مناقضا لكونه على العرش، **وعند العالم** يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم، وكقوله صلى الله عليه وسلم "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"(**) فإنه **عند الجاهل** يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظفار نابتين من الكف، **وعند العالم** يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له، وهو ماكان الأصبع له، وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته، وهو القدرة على التقليب كما يشاء، كما دلّت المعيّة عليه فى قوله وهو معكم على ما تُراد المعيّة له، وهو العلم والإحاطة، ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب، واستعارة "السبب للمستعار منه"[٢].

ومن النص السابق يتبين لنا أن اللفظ له مفهومين بحسب درجة الإدراك له:

(*) حديث صحيح رواه البخارى ومسلم، وقد ورد فى صحيح مسلم. جـ١، باب: الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه، ص ٥٢٢.

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٧.

(**) ورد فى صحيح مسلم. جـ٤، كتاب القدر، ص ٢٠٤٥.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص٢٧.

١ - مفهوم خطأ منسوب للجاهل الذى يتمسك بظاهر اللفظ، أى بالمعنى الموضوع له.

٢ - مفهوم مجازى يدل على غير ما وضع له اللفظ كأن يستعار السبب عن المسبب، وهو نوع من الاستعارة التى تجيزها اللغة[١]. وهو لا يفهمه إلا العالم.

ابـــن رشـــد

يرى ابن رشد **أن المتشابه قليل**، ويعرض للأقل من الناس. وهذا القليل يتضمن الإعلام عن أشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد، **فيعبر عنها** بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبها بها، **لكن يعرض لبعض** الناس أن يأخذ الممثَّل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذى يسمى متشابها فى الشرع، وهذا لا يعرض للعلماء، ولا للجمهور، وهما عند ابن رشد "صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء"[٢]. لذلك **يصنف ابن رشد الناس من ظواهر الشرع التى تسمى متشابهات ثلاث رتب:**

- صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع، وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور.
- وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلّها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى فى كتابه بقوله ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾ (آل عمران/٧) وهؤلاء -عند ابن رشد- هم أهل الجدل من المتكلمين. الذين أوّلوا الشريعة تأويلات كثيرة مما "ظنوه ليس على ظاهره وقالوا إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى الله فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم.

---

(١) راجع فى ذلك؛ معيار العلم، ص ٥٥.
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٤٨.

ونعوذ بالله من هذا الظن بالله. بل نقول: إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزًا من جهة الوضوح والبيان فإذن: ما أبعد منْ مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه، ثم إنه أوّل ذلك المتشابه بزعمه"[١]، وطالب الناس باعتقاد تأويله.

وينتهى ابن رشد إلى القول بأن "عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغى أن يفهم التشابه"[٢].

- وعليه **يتفق** ابن رشد مع الغزالى فى أن المتشابه يعود إلى أهل الجدل أهل الزيغ الذين ذمهم الشرع.
- كما **يتفق** معه أيضا فى أن العلماء لا يوجد فى حقهم تشابه لأنهم هم أهل التأويل، وإن كان يختلف معه فى منْ هم العلماء؟.

٣ - ضبط علاقة الظاهر بالباطن

عند الغزالى

تعد مسألة الظاهر والباطن من أهم وأخطر المسائل فى عملية التأويل، فهى اعتراف صريح بمشروعية التأويل، وبدرجة تفاعل "الذات" مع "موضوع" التأويل، والشرع نفسه يقرّ بورود الظاهر والباطن يذكر منها الغزالى قوله صلى الله عليه وسلم: "إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا وحدًا ومطلعًا"[٣]، وقال صلى الله عليه وسلم: "نحن معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم"[٤](*)، وغيره

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٤٨.
(٣) أخرجه ابن حيان فى صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه، احياء علوم الدين، المجلد الأول، ص ٩١.
(٤) إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ص ٩١.
(*) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كلموا الناس بما يعرفون. ودعوا ما ينكرون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله" رواه البخاري فى صحيحه، موقوفا على رواية على بن أبى طالب.

من الأحاديث.

وبعد أن يثبت الغزالى بالأدلة الشرعية وجود ظاهر وباطن تبقى أمامه مسألة "نوع" العلاقة بين الطرفين. وفيما أرى أن ضبط العلاقة بين الظاهر والباطن عند الغزالى أخذت بعدين رئيسيين عبر تطور حياته الفكرية والروحية.

البعد الأول: تمثل فى مرحلة التأويل البرهانى. وهى مرحلة برز فيها اهتمام الغزالى بالأقيسة المنطقية إلى جانب اهتمامه بالمجاز اللغوى فى مجال أصول العقيدة. فكانت مرحلة جامعة لعلوم البيان وعلوم البرهان، علوم اللغة وعلوم المنطق فى آن معا، تأكيدا لزواج المعقول والمنقول (المنطق والدين) ومن ثم الظاهر والباطن، اللفظ والمعنى.

البعد الثانى: تمثل فى مرحلة التأويل الصوفى العرفانى، وهى مرحلة جمعت البرهان والعرفان فى آن معًا، فى هذه المرحلة أخذت علاقة الظاهر بالباطن مسارا مختلفا عن المرحلة السابقة. ويتخارج عن المرحلتين السابقتين العامة من الناس الذين لا تبلغ مداركهم التأويل العقلى، أو التأويل الصوفى، فيكتفوا بما تدركه أفهامهم على شرط الالتزام بأصول الدين وبقرينة التنزيه. مع الأخذ فى الاعتبار أنه فى المرحلة الأولى كان يعتبر الخاصة هم النظّار، أهل النظر العقلى، أهل الحكمة يقصد بهم المتكلمين من الأشعرية، بعد أن قام بتفكيك الفلسفة وأخذ المنطق منها ودمجه فى العلوم الإسلامية، فقهية وكلامية -وفى المرحلة الثانية سينضم إلى الخاصة من هم خاصة الخاصة من العارفين والأولياء والصديقين المقربين.

أ - ضبط علاقة الظاهر والباطن (اللفظ والمعنى) فى مرحلة التأويل البرهانى

فى نص غاية فى الأهمية يؤكد الغزالى بوضوح شديد معنى البرهان الحقيقى اليقينى وكيف أنه لو كان حقيقيا يستحيل أن يتغير، ولا يمكن لأحد أن يعارضه حتى لو كان أعظم خلق الله فى النظر العقلى. وعلى فرض تعارض

البرهان مع ما يُنقل عن نبي صادق، يرى الغزالي أن يُكذّب الناقل، أو يؤوّل المسموع، إذ لا يمكن تصور تعارض البرهان اليقيني مع النص الديني المقطوع به أعني الخبر الصحيح.

وننقل نص الغزالي -رغم طوله لأهميته- إذ يقول: "**البرهان الحقيقي ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبدًا...، فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية، والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترنا بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه، والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلا، فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه، فليس بيقيني، فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان، فإن عرفته... فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة، وأورث ذلك عندك احتمالاً فليس اليقين تاما، بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر ببالك إمكان الصدق، فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينيًا، فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تامًا. فإن قلت ربما ظهر لي برهان صدقه، ثم سمعت منه ما يناقض برهانًا قام عندي. فأقول: وجود هذا يستحيل... فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال. فإن رأيتها متناقضة؛ فاعلم أن أحدهما أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة. فتفقد مظان الغلط... وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية، بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية، ولا ينبغي أن تسلم المقدمات، ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه**"(١)، والحد الذي وصفه الغزالي هو التزام شروط القياس

---

(١) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص ٢١٦-٢١٧.

العلمى لكى يكون برهاناً حقيقيا.

وهكذا يُرجع الغزالى الخطأ إما إلى البرهان من جهة مقدماته أو من جهة الأخبار المتواترة، أما لو كان البرهان يقينيا، والنقل صحيحا؛ فلا يمكن أن يتعارض البرهان الصريح مع الخبر الصحيح.

ويعد كتاب "الاقتصاد فى الاعتقاد" أوسع تطبيق للقياس الأرسطى فى علم الكلام، حين استخدم القياس الشرطى المنفصل وهو "السبر والتقسيم"[١]، والشكل الأول من القياس الحملى[٢]، وكذلك قياس الخلف مناقشا[٣] قضايا علم الكلام، مؤكدا تأكيدا واضحا على ضرورة الالتزام بالصياغة المنطقية للأقيسة المكونة من مقدمتين أو أصلين تلزم عنهما نتيجة، لذلك كان يعرض قضايا علم الكلام الأشعرى فى صورة أقيسة منطقية مؤكدا على ضرورة معرفة الحد الأوسط الذى هو علة النتيجة، وترتيب العلاقة بين العلة والمعلول، لكى تكون النتيجة ضرورية، اعتمادا على المقدمات الضرورية الصادقة. كما أكد على شىء غاية فى الأهمية -اقتضته طبيعة المنطق الذى يستند إليه الغزالى كمعيار لقانون التأويل- وهو إعطاء الأولوية للمعنى على اللفظ بعد أن كان السابقون عليه يعطون الأولوية للفظ على المعنى.

لذلك يؤكد الغزالى فى نص غاية فى الأهمية على الخطأ فى تفكير المتكلمين وهو أنهم اتخذوا من اللغة سلطة مرجعية دون النظر إلى المعنى، فيقول: "**إن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولاً، ثم ينظر فى الألفاظ ثانياً، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات**، ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق.

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ونكل عن التحقيق"[١].

والنص واضح فى التمييز بين المعنى المعقول، وبين المواضعة فى اللغة من حيث هى اصطلاحية تعود إلى ما يتواضع عليه الناس من مصطلحات يتفقون عليها لا تغير المعانى العقلية. لذلك يميز الغزالى بين ثلاثة حقوق مهمة لا ينبغى الاستغناء عنها وهى المقصودة "بالتوفيق" المذكور فى النص السابق؛ وهى: "حق العقل" و"حق اللغة" و"حق الشرع".

والذى أتاح للغزالى التمييز بين الحقوق الثلاثة، مع الابقاء على العلاقة الوثيقة بينها؛ هو وجود منطقة "تداخل" بين المنطق وبين علوم اللسان العربى، أو بين البيان والبرهان، ممثلة فى المبحث الأول من مباحث المنطق وهو مبحث التصورات، الذى يهتم اهتماما كبيرا بتحديد معانى الألفاظ وتعريفاتها، وبيان أقسام الدلالة اللفظية والوضعية، وتقسيم الألفاظ، جزئى وكلى، ورتبة الألفاظ من مراتب الوجود، ونسبة الألفاظ إلى المعانى، وتأكيد الطابع التناسبى للألفاظ ومعانيها ونسبة بعضها إلى بعض[٢]، -(وهو ما سُمّى حديثا بـ"فلسفة اللغة")- الأمر الذى انعكس بوضوح تام على آليات التأويل عند الغزالى، وبالتحديد آلية ضبط علاقة "المعنى باللفظ"، مما جعل الغزالى يصنف العلوم (فى كتابه ميزان العمل) تصنيفا يؤكد فيه على هذه العلاقة، علاقة "اللفظ بالمعنى"، وعلاقة "المعنى باللفظ"، الأمر الذى يعطى كل ذى حق حقه فيما يتعلق بالحقوق الثلاثة: "حق العقل" و"حق اللغة" و"حق الشرع". فيرى أن العلوم ثلاثة:

١ - علم يتعلق باللفظ من حيث يدل على المعنى.

٢ - وعلم يتعلق بالمعنى المجرد.

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١.

(٢) الغزالى، معيار العلم فى فن المنطق، الفن الأول من كتاب مقدمات القياس، ص ٣٢ فما بعدها.

٣ - علم متعلق بالمعنى (علمى مجرد وعملى)[١].

و**العلم الأول يهتم باللفظ** الذى يعبر عن المعنى الحسي، أو اللفظ الذى تعرف "به المعانى بالحس، وأريد أن تعرف الألفاظ الموضوعة بالاصطلاح للدلالة عليها"[٢] أى أنه يهتم بدلالة الألفاظ على معانيها الحسية، لذلك فهو ينقسم إلى علم اللغات ولواحقها كعلم الاشتقاق والإعراب والنحو والتصريف وعلم العروض والقوافى، وينتهى العلم بمخارج الحروف وما يتعلق به[٣].

- **أما العلم المتعلق بالمعنى** من حيث يدل باللفظ عليه، أن يكون المعنى أولا، ثم يأتى اللفظ ليدل على المعنى ثانيا، فهو علم الجدل والمناظرة، والبرهان، والخطابة، فإن الناظر فى هذه العلوم -فى رأى الغزالى- يكون عالماً باللغة وبموجب الألفاظ، وعالما بالمعانى، وعالما بترتيب إيرادها وكيفية نظمها على وجه يؤدي إلى تحصيل العلم اليقينى فيكون **برهانا، أو** إلى إفحام الخصم فيكون **جدلا، أو** إلى إقناع النفس الإقناع الذى يبتغى للاستدراج والمحالة، فيسمى **خطابة** ووعظا، ويسمى أيضا دليلا، فإنها تدل المخاطبين على المقاصد[٤].

وغنى عن البيان أن هذا العلم المتعلق بالمعنى، كما يدل عليه كلام الغزالى السابق، هو المنطق الأرسطى، بمبحثيه التصور والتصديق.

ثم **يأتى القسم الثالث** من العلوم ليكون بمثابة تطبيق لما اعتبره الغزالى مقدمة ضرورية جمعت علوم اللسان العربى (التى تهتم بدلالة الألفاظ على معانيها)، إلى جانب علوم تهتم بدلالة المعنى العقلى أى علوم المعنى وهى علوم المنطق، التى تصلح آلة لمعرفة كافة الموجودات "معرفة الله تعالى ومعرفة الملائكة، والأنبياء، أى معرفة النبوة ومراتبها ومراتب الملائكة، وملكوت

---

(١) الغزالى: ميزان العمل، ص ١٣٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

السموات والأرض، وآيات الآفاق، والأنفس، وما بث فيها من دابة، ومعرفة الكواكب السماوية، والآثار العلوية، ومعرفة أقسام الموجودات كلها، وكيفية ترتب البعض منها على البعض، وكيفية ارتباط البعض منها بالبعض، وكيفية ارتباطها بالأول الحق المقدس عن الارتباط بغيره، ومعرفة القيامة والحشر والنشر والجنة والنار والصراط والميزان ومعرفة الجن والشياطين"[١] كل هذه المعارف يرى الغزالى أنها تعود إلى القسم الثالث من العلم المتعلق بالعلمى المجرد[٢]. كما يدفع عنها المعرفة التى تتم من ظاهر الألفاظ، الأمر الذى يجعل الأفهام العامية، تتخيل "فى الله تعالى أمورًا من كونه على العرش، وفوق العالم بالمكان، وقبله بالزمان...إلخ.

وهكذا يؤكد الغزالى التزامه الواضح بما قاله عن المنطق باعتباره "آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات"[٣]. الأمر الذى انعكس فى "قانون التأويل" على تأكيد أهمية المعنى، من حيث أن المعقولات تدل على الألفاظ، وليست تابعة لها.

ب - ضبط علاقة الظاهر والباطن (اللفظ والمعنى) فى مرحلة التأويل الصوفى العرفانى لدى الغزالى:

إذا بدأنا من حيث انتهينا فى المرحلة السابقة -مرحلة البرهان- سنجد أن مرحلة العرفان مرحلة مكملة للبرهان إن لم تكن متداخلة معها -على نحو ما سنبين- وذلك لأن الغزالى قد انتهى فى مرحلته السابقة إلى أن كل "ما لا برهان على إحالته لا ينبغى أن ينكر بمجرد الاستبعاد"[٤] والمعنى نفسه يعنى أن كل

---

(١) الغزالى: ميزان العمل، ص ١٣٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.
(٤) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٨.

"مادلت عليه قواطع السمع وهو ممّكن فوجب التصديق به"(١). ومادام الأمر كذلك فإنه في الإمكان وجـود طريـق لإدراك الامـور التـى لا يدركهـا العقـل، يعنـى أن هناك طورا فوق طور العقل وهو نفسه المراد بالنبوة، أى أن إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة(٢). الأمر الذى أعطـى لـه مشروعية نقد الفلاسفة فى مسألة المعاد الجسمانى وغيرها مـن المسـائل التـى لا برهان على استحالتها، ومن ثم لا ينبغى إنكارها أو استبعادها.. ومن ثم لا مستند لمن ينكر وجود طور وراء العقل "إلا أنه طور لم يبلغه، ولم يوجد فى حقه فيظن أنه غير موجود فى نفسه"(٣). إذن يثبت الغزالى بطريق البرهان أن هنـاك علومـا لا يدركها "العقلاء ببضاعة العقل"(٤).

وإذا كان الغزالى قد جعل العقل أصلا فى فهم الشرع وإثباته فإن العقـل لا يستطيع التصرف فى أمور الآخرة، وهى أمور فوق طاقة العقـل. وهـو مـا يعـبر عنه الغزالى بقوله: "فيكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبى صلى اللـه عليه وسلم، ويفهمك موارد إشاراته، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصـرف، ولازم الاتباع فلا تسلم إلا به والسلام"(٥).

وإلى هذا يظل الغزالى فى نطاق المذهب الأشعرى فـى أن كـل مـا يتعلـق بأمور الآخرة ينبغى فيه الإمساك عن التأويل والاتبـاع لمـا جـاء بـه الشـرع، لأن الحكماء والعلماء والعارفين بـأمور الحيـاة الأخرويـة هـم "الأنبيـاء أطبـاء القلـوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية" لذلك ينبه الغزالى إلى ذلـك بقولـه: "فـلا تتحكـم

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٨.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص٨٦، راجع ذلك فى كتاب عجائب القلب مـن إحيـاء علـوم الديـن، المجلد الثالث، ص٣ فما بعدها.

(٥) الغزالى: كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، دار إقرأ، بـيروت، ط٢. سنة ١٩٨٥، ص٨٩.

على سنتهم بمعقولك فتهلك... **الأمر فى طريق الآخرة**، وفى دقائق سنن الشرع وآدابه، وفى عقائده التى تعبّد الناس بها أسرار ولطائف ليست فى سعة العقل وقوته الإحاطة بها"(١).

إذن لابد من وجود علم لطريق الآخرة، علم لا مجال للعقل فيه، بل هو طور فوق طور العقل والبرهان، إنه طور العرفان، وعلى العقل أن يقَر بإمكانه لأنه "ممكن فى جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تَراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا"(٢) وعلم طريق الآخرة هو العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات، والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم فى جميع أحوالهم".

وعلم طريق الآخرة ينقسم إلى علم مكاشفة وعلم معاملة(٣). وهكذا اختلفت هذه المرحلة عن سابقتها، فلم يعد التأويل يتأسس على البرهان القطعى، بل أصبح يتأسس على العرفان القلبى، ولم يعد اجتهادًا فى النصوص الدينية واعتبارًا بالمعنى العقلى الذى يجوزه العقل.. بل أصبح جهادًا ومجاهدة مع النفس، وتطهيرًا للقلب، وتزكيته من الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة(٤) من أجل تهيئة القلب لتلقى الرحمة المهداة من الله سبحانه وتعالى بحكم الجود والكرم، تلك الرحمة غير مضنون بها على أحد لكنها مشروطة بشروط ومقدمات وهى التصفية والتخلية عن كل ما سوى الله، أى "المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى

---

(١) الغزالى: كتاب العلم من إحياء علوم الدين، ص ٨٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.
(٤) إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، ص ٩.

الله أمر القلب؛ فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت... فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة"(١).

والغزالي في تأكيده لمشروعية التصوف يتحصن بآيات الشرع وأخباره، ليسلك المنهج نفسه في التأويل.. فيقوم بتأويل كثير من الآيات لتأكيد تلك المشروعية، وهو هنا يقوم بما قد قام به من قبل -في مرحلة البرهان- حين أكد مشروعية الأقيسة المنطقية الأرسطية حين جعلها نفسها هي الأقيسة القرآنية وكما دخل المنطق من أوسع الأبواب لحل مشكلات الفكر العربي في مجال النظر العقلي، كذلك قام الغزالي هنا بالدفاع عن مشروعية التصوف تأكيدًا لوجود طور فوق العقل، فدخل بالتصوف من أوسع الأبواب، من علم العصر السائد، علم الفقه ليجعل علم طريق الآخرة علمين: "علم المعاملة" و"علم المكاشفة". وما يعنينا الآن هو علم المكاشفة وله كتبه الخاصة مثل: المقصد الأسنى، وجواهر القرآن، والمضنون به على غير أهله، ومشكاة الأنوار. وما يعنيه الغزالي بعلم المكاشفة هو أن يرتفع الغطاء حتى تتضح للعارف حقائق الأشياء اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يُشك فيه(٢).

وكتاب "مشكاة الأنوار" يعطينا فكرة عن قانون التأويل في هذه المرحلة وعن ضبط علاقة اللفظ بالمعنى، ويعد هذا الكتاب دفاعًا عن مشروعية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة من داخل الدين، حين قرّب الغزالي بينها وبين الدين، فربط بين نظرية النور الأفلاطونية المحدثة وبين الآية الكريمة من سورة النور قال تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، والمصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية

---

(١) إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، ص ١٩.

(٢) الغزالي: كتاب العلم من إحياء علوم الدين، ص ٦٠.

ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء﴾ (النور/٣٤-٣٥). وما يعنينا ليس المذهب الفلسفى الذى يدافع عنه الغزالى تحت ستار الدين، بل ما يعنينا هو "قانون التأويل" وكيفية ضبط علاقة الظاهر بالباطن.

يذهب الغزالى فى مشكاة الأنوار إلى أن "النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له"[١]. فيجعل كل موجود غير الله وجوده مستعار لا قوام له بنفسه، أى أن وجود العالم وجود مجازى والوجود الحقيقى هو وجود الله، و**العارفون هم الذين يرتقون "من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة**"[٢]، وإذا كان الأمر كذلك وكل ما فى العالم أصبح مجازًا، فإن الأمر يحتاج إلى تأويل، والعبارات التى يستخدمها الإنسان ليعبر بها عن هذا المجاز ستكون هى نفسها مجازًا، وبالتالى يحق له ألا يهتم -فى هذه الحالة- بالعبارات، بل بالمعانى التى وسيلتها "البصيرة" فيقول: "**ودع عنك العبارات، فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعانى**"[٣]. كما يقول: "**ومن نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما تحير عند كثرة الألفاظ تخيل كثرة المعانى. والذى تنكشف له الحقائق يجعل المعانى أصلاً والألفاظ تابعًا، وأمر الضعيف بالعكس؛ إذ يطلب الحقائق من الألفاظ**"[٤]. أما العارف لم تعد تعنيه الألفاظ أو العبارات الآن، بل الحقائق فى ذاتها.

والإنسان دون غيره من الموجودات هو الذى يستطيع أن يحقق هذه الدرجة من العيان، يستطيع أن يرتقى من عالم المحسوسات والمعقولات إلى العالم الحقيقى عالم الروحانيات، يرتقى من "علم اليقين" إلى "عين اليقين" إلى

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٦٦.

"حق اليقين"، لأن به حاسة "القلب" التى هى من عالم الألوهية، وتلك الحاسة منفتحة على العالمين العالم الأرضى عالم الشهادة والعالم العلوى عالم الملكوت، وهى نفسها عين الإنسان "يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالنفس الإنسانى[١]، وعليه لا ينبغى أن ننظر إلى الحقائق من الألفاظ، لكن لا ينبغى رفض ظواهر الألفاظ ولا ظواهر الموجودات لأن الظاهر مثال و"المثال الظاهر حق ووراءه سر"[٢].

لقد تجاوز العارف مرحلة الألفاظ، فأصبح "يجعل المعانى أصلاً والألفاظ تابعًا"، لكنها معانى ليست كالمعانى المعروفة فى العالم الأرضى، بل هى معنى "المعانى"، إنها حقائق الحقائق، أو إن شئت حقيقة ماهو رموز ومجاز. إن العارف أمام العيان، عيان الحقيقة، فلا واسطة من ألفاظ هنا.

وغنى عن البيان أن الغزالى يتحدث عن التجربة الصوفية من خارجها، بعد أن انفصل عنها، إنه يتحدث عنها حديثا بعديًا، إن صح التعبير فهو يقدم "نظرية فى منهج البحث الصوفى" نظرية تقوم على مقدمات ونتائج، واسلوب وطريقة، لم يغفل فيها الغزالى أهمية العقل، بالمعنى الذى يقصده من العقل، ودوره فى البحث الصوفى، كما لم يغفل تقديم "التوجيهات المنهجية" الخاصة بهذه النظرية الصوفية؛ حين يؤكد على ما أسماه "حجاب العقل"، وهو الجانب السلبى[٣] الذى يطالب بالتخلص منه للدخول فى قلب الجانب الإيجابى. وينبه الغزالى إلى أمر مهم وهو أن حجاب العقل يصنعه العقل بنفسه لنفسه وهو بنص عبارته يقول: "وأما حجاب العقل حيث يحجب؛ فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هى مقارنة له تضاهى حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان"[٤].

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٤-٤٥.

وهذا يعنى أن المعوقات التى يضعها الإنسان لنفسه هى معوقات من نفسه، ولا يضعها له الآخرون، وهو قادرٌ على إزالة هذه المعوقات والعقبات والحجب من طريقه، وهنا يحيل الغزالى إلى كتبه فى المنطق: "معيار العلم" و"محك النظر" وغيرها لتكون معينة للعقل على التخلص من أنواع الغلط الذى يقع فيه العقل من خيالات وأوهام واعتقادات، مؤكدًا أن "**العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط؛ بل رأى الأشياء على ماهى عليه، وفى تجريده عسر عظيم**"[١]. لذلك تتفاوت درجات هذا التجريد من تلك النوازع من إنسان لآخر، ولا يصل التجريد إلى مرحلة الكمال إلا "بعد الموت، وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار"[٢].

ويؤكد الغزالى على أهمية "الوعى الذاتى" لدى الإنسان، ووعى الإنسان بهذا الوعى الذاتى، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعى أنه يعى ذاته، ويعى وعيه بذاته، ويمارس وعيه لنقد وعيه الذاتى ووعيه بالأشياء فى آن معًا ويعبر الغزالى عن هذا المعنى بقوله: "العقل يدرك المعلومات... بل يدرك علمه بالشىء وعلمه بعلمه بالشىء، وعلمه بعلمه بعلمه. فقوته فى هذا الواحد لا تقف عند نهاية"[٣].

وفى داخل التجربة الصوفية هناك إدراك واستنباط للأسباب والعلل والغايات والحكمة فالعقل "يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلتها، وغايتها وحكمتها"[٤]. لكنه العقل بعد أن وصل إلى أعلى مراحل التجريد وتخلص من كل الأوهام والخيالات.

ويتحقق الوعى الذاتى ووعى الوعى، والوعى بالوعى بعد انتهاء التجربة

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٤٧.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٥.

الصوفية لذلك يطالب الغزالى الصوفية بعملية وعى "بعدى" بعد انتهاء التجربة، وبعد عودة الروح إلى العالم الأرضى، بعد أن يعود "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة"[١]، ويُردوا "**إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه**"[٢] ليعرفوا أن اتحادهم لم يكن اتحادًا "بل شبه الاتحاد"[٣] فالغزالى يرفض الاتحاد من جهة، ويقول "بالمشاهدة العيانية"[٤]. ويعتذر -من جهة ثانية- عن العشاق فى حالة سكرهم، بل يعذرهم، ويطالبهم من جهة ثالثة بعدم التصريح بكلامهم، بل يرى أن "كلام العشاق فى حال السكر يُطوى ولا يُحكى"[٥]. والمنهج الجامع بين الطرفين الأقصيين يحكم جميع العلاقات عند الغزالى.. فالذى يجرد الظاهر ويكتفى به هو حشوي، والذى يجرد الباطن ويتمسك به هو باطنى، أما الذى "يجمع بينهما كامل. ولذلك قال عليه السلام: "للقرآن ظاهر وباطن وحدٌ ومطلع"[٦].

والغزالى مثله مثل أى فقيه أو متكلم أو فيلسوف يستخدم لفظ "الاعتبار" المصرح به فى الآية الكريمة ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ (الحشر/٢) ليؤكد أن "الاعتبار" يعنى "العبور من الشىء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر"[٧]، غير أن الاعتبار نفسه -فيما أرى- هو "التأويل" وهو "الجمع الكامل بين الظاهر والباطن وذلك لأن "**المثال الظاهر حق ووراءه سر**"[٨] فلا إلغاء للظاهر، وإنما عروج نحو الحقيقة لذلك يتحدث الغزالى عما أسماه بـ"سر التمثيل ومنهاجه، ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الأمثلة، ووجه كيفية المناسبة بينها، وكيفية الموازنة بين

(١) مشكاة الأنوار، ص ٥٧.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٥٧.
(٦) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٧) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٨) المصدر السابق، ص ٧٥.

عالم الشهادة التى تتخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذى منه تسنزل أرواح المعانى"[١].

تتجلى النزعة الجامعة عند الغزالى فى الجمع بين الظاهر والباطن وكذلك بين الوجود والمعرفة، فى ذلك الارتباط الارتقائى المتصل الذى لا يستغنى فيه العارف عن السير فى خط ارتقائى من عالم حسي إلى عالم عقلى إلى عالم الغيب، وما يعنينا إلغاء الغزالى لتلك الانفصالية الانشطارية بين العالمين على مستوى الوجود وعلى مستوى المعرفة، وعلى مستوى "التأويل" "الوعى بحقائق الأشياء" هو العبور من الظاهر إلى السر. ويقوم عند الغزالى على **فكرة "الموازنة"** حين رأى أن الرحمة الإلهية جعلت "عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت: فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم"[٢]. و"فكرة الموازنة" -فيما أرى- هى من أهم الأفكار التى وردت فى "مشكاة الأنوار"، هى الفكرة التى سيحلّ بها الغزالى إشكاليات كثيرة من مثل: إشكالية الظاهر والباطن، المجاز والحقيقة، الاتصال بين العالمين المختلفين: عالم المادة وعالم الروح، عالم الأرض والعالم العلوى، عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم المتناهى واللامتناهى، إنها باختصار ستحل معضلة الثنائية التى عرفها الفكر الفلسفى عبر عصوره المختلفة.

لهذا يعطينا الغزالى درسا منهجيا فى "سر التمثيل ومنهاجه" هذا الدرس يعنى به عملية ضبط أرواح المعانى بقوالب الأمثلة، أى بالألفاظ، هذا الضبط نفسه يحكم عالم الشهادة الذى هو القالب الذى نصب فيه سر المعنى الموجود فى عالم الغيب، وهنا نكون وجها لوجه أمام علاقة "موازنة" بين عالمين عالم "اللفظ والمعنى" المثال (أو المجاز) والحقيقة، الحسى والروح، فحقيقة اللفظ تعبير عن عالم الحس، و"المعنى" تعبير عن عالم الملكوت، والمسألة هى كيفية ضبط روح

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٧.

"المعنى" بقوالب "الأمثلة"، ومعرفة وجه المناسبة بينهما.

يقول الغزالى ..."فاعلم أن العالم الملكوتى عالم غيب؛ إذ هو غائب عن الأكثرين. والعالم الحسي عالم الشهادة إذ يشهده الكافة. **والعالم الحسي مرقاة إلى العقلى. فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسدّ طريق الترقى إليه. ولو تعذر ذلك لتعذر السفرِ إلى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى**"[١].

وهكذا تحل فكرة "الموازنة" مسألة "الاتصال" فالموازنة تسهل عملية الحركة الارتقائية التصاعدية المتصلة من الحس إلى العقل، وتسهل السفر إلى حضرة الربوبية **والقرب** من الله تعالى، وليس الوحدة ولا الاتحاد، وبالتالىْ لا شطحات هناك، ولا تجاوزات، بل كل ما هنالك كشف سر المثال الظاهر وصولاً إلى الحقائق. لذلك فإن ضعيف البصيرة هو الذى "يطلب الحقائق من الألفاظ"[٢] من القشور من الظاهر، ولا يرتقى إلى الباطن. الأمر الذى يؤدي إلى التفاوت بين الناس، أو بالأحرى بين أرواح البشرَ، تلك المراتب النورانية التى وضعها الغزالى بطريقة ارتقائية ليؤكد بعد ذلك المعرفة عن طريق فكرة "الموازنة" بين مراتب الوجود، ومراتب المعرفة ومستويات التأويل **ومراتب الأرواح البشرية النورانية هى:**

١ - الروح الحساس.

٢ - الروح الخيالى.

٣ - الروح العقلى.

٤ - الروح الفكرى.

٥ - الروح القدسى النبوى الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء[٣]. سلّم متدرج من يسير عليه يسير فى حركة ارتقائية تصاعدية، هناك من يتوقف عند

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٦، ٧٧.

درجة منه، وهناك من يكمل السير، وهناك من يبلغ منتهاه. وكل درجة من درجات السلم تقود إلى ما وراءها، أو ما بعدها، أو إلى الدرجة التى تعلوها.

لذلك عندما يصل الإنسان إلى درجة معينة لا ينبغى عليه أن يتوقف إنما ينبغى أن يسأل نفسه **هل وراءها ما يعلوها؟** لذلك يخاطب الغزالى العاكف فى عالم العقل "فلا يبعد أيها العاكف فى **عالم العقل** أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر فى العقل، كما لا يبعد كون العقل طورًا وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز"[١]. ويستشهد الغزالى بقوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة/١١).

وطبقا لفكرة "الموازنة" و"المناسبة" بين الموجودات يرى الغزالى أن الأرواح الخمسة التى ذكرها هى "بجملتها أنوار لأنها تظهر أصناف الموجودات. والحسي والخيالي منها –وإن كان يشارك البهائم فى جنسها، لكن الذى للإنسان منه نمط آخر أشرف وأعلى؛ وخلق الإنسان لأجل غرض أجلّ وأسمى"[٢]. أى أن الإنسان نفسه تتحقق فيه فكرة "الموازنة" الجامعة للعالمين معًا، العالم المادى الأرضى، والعالم العلوي السماوي، بل يذهب الغزالى ليوسع مجال "الموازنة" لتكون جامعة تضم مستويات ثلاثة تضم **مراتب الأرواح** البشرية النورانية، **وأصناف الموجودات** وكذلك **أمثلة القرآن**، ليجتمع ما هو مقروء وما هو مشاهد محسوس وما هو أرواح نورانية فى آن معًا، وتتحقق **الموازنة** بين مراتب الأرواح البشرية النورانية (الروح الحساس، الخيالى، العقلى، الفكري، القدسي...) مع أمثلة القرآن فى آية النور.. فتتم **موازنة** هذه الأرواح الخمسة للمشكاة، والزجاجة، والمصباح، والشجرة، والزيت[٣].

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٧٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٨-٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٩.

المنطق فى خدمة العرفان

ويتجلى الطابع البرهانى المنطقى فى "مشكاة الأنوار" يتوارى خلف ثوب العرفان والتصوف، ليؤكد أن آلية القياس المنطقى قد تمكنت من عقل الغزالى وقلبه، ليؤكد أنه عند عهده الذى أخذه على نفسه فى مقدمة كتابه "المستصفى من علم أصول الفقه" حين اعتبر المنطق مقدمة ضرورية لكل العلوم، "ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[١]. ففكرة "الموازنة" هى نفسها فكرة "الربط" بين أصلين (مقدمتين كبرى وصغرى فى القياس الأرسطى) فكرة الموازنة أتاحت للإنسان العبور من العالم السفلى إلى العالم العلوى عن طريق "القلب" الرابط بين العالمين، إن العروج من العالم السفلى إلى العالم العلوي، هو نفسه ردّ المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى فى القياس المنطقى، فقام الغزالى بردّ العالم السفلى كله بأنواره المتعددة، إلى الله النور الحقيقى الذى منه يستمد العالم أنواره. فالأصل الأول هو الله، هو واجب الوجود بذاته، والأصل الثانى هو عالم الشهادة واجب الوجود بغيره، لا وجود له إلا بالأول، ولولا أن العالم الأرضى تربطه صلة بالعالم العلوى وبالله لاستحالت معرفتنا بالعالم العلوى، وتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية، والإنسان هو الذى يحقق هذه الرابطة بين العالمين، إن الانتقال من الجزئى إلى الكلى من المقدمة الصغرى إلى الكبرى أو العكس يحتاج إلى تبرير منطقى يتيح رد الجزء إلى الكل، أو يفسر ارتباط الكلى بالجزئى، هذا التبرير المنطقى هو فكرة "الموازنة" إلى جانب القلب الذى هو "الحد الأوسط" فى القياس الرابط بين العالمين، وهذا الربط يحتاج إلى شروط (تخلّية وتحلية وتصفية وتزكية) هى نفسها إزالة الأغاليط التى يقع فيها العقل، إزالة الظلمات والحجب عن القلب، لكن ليست هذه الشروط كافية. بل لابد بعد جلاء المرآة من وضع مخصوص لكى تحصل المعرفة، لابد أن نضع المقدمتين بشكل معين، أعنى أن نضع مرآة القلب بمحاذاة مرآة اللوح المحفوظ بطريقة معينة لتحصل المعرفة

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ص ١٠.

الكشفية. فالأصل الأول (أو المقدمة الكبرى) فى عملية الكشف هو "اللوح المحفوظ الذى هو منقوش بجميع ما قضى الله به يوم القيامه"(١)، والأصل الثانى (المقدمة الصغرى) هو مرآة القلب، وهى "مستعدة لأن ينجلى فيها حقيقة الحق فى الأمور كلها"(٢)، ولحصول الكشف لابد من رفع الحجب بين المرآتين، وجعل الاتصال بينهما مباشراً، وذلك يتم بطريقة مخصوصة قوامها المجاهدة والتزكية والتصفية والتحلية...إلخ هذه الشروط التى تجعل مرآة القلب مصقولة ومقابلة لمرآة اللوح المحفوظ حتى ينعكس فيها منه ما ينعكس من الحقائق، ويأتى الغزالى بمثال تقريبى لتأكيد هذا الطابع البرهانى، يوضح فيه أن الاعتماد على أصل واحد لا يكفى، وعلى الأصلين أيضا لا يكفى لكن العبرة بتحقيق الشروط والضوابط والترتيب المخصوص بين الأصلين وعدم الالتزام بهذا أسماه الغزالى "الجهل بالجهة التى الصورة فيها"(٣). ومثاله كما يقول: "أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلاً بالمرآة، فإنه **إذا** رفع المرآة بإزاء وجهه؛ لم يكن قد حاذى بها شطر القفا فلا يظهر فيها القفا، و**إن** رفعها وراء القفا وحاذاه؛ كان قد عدل بالمرآة عن عينه فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيها **فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا، وهذه فى مقابلتها بحيث يبصرها ويراعى مناسبة بين وضع المرآتين حتى تنطبع صورة القفا فى المرآة المحاذية للقفا،** ثم تنطبع صورة هذه المرآة فى المرآة الأخرى التى فى مقابلة العين، ثم تدرك العين صورة القفا، فكذلك فى اقتناص العلوم(٤).

وما يقوم به الغزالى لتأكيد مشروعية المعرفة اللّدنية الصوفية العرفانية، هو تأكيد للبرهان فى مجال العرفان، لذلك فهو يقارن بين العلم المكتسب والإلهام والوحى ليجعل بينهما ماهو مشترك عام وبينهما أيضا بعض الاختلاف فيقول "فلم

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ٣، ص ١٩.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس العلم، ولا فى محله، ولا فى سببه، ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب، فإن ذلك ليس باختيار العبد، ولم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلك، بل فى مشاهدة الملك المفيد للعلم، فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء﴾ (الشورى/٥١)[١].

إذن ليس صحيحًا من يرى أن تأويل الغزالى فى مشكاة الأنوار "لا يخضع لقاعدة لغوية، ولا لعُرف خاص"[٢]. إنه يخضع لآلية البرهان، وعليه يتداخل عنده البيان مع البرهان مع العرفان.

الظاهر والباطن ومشروعية التأويل البرهانى عند ابن رشد

تتأسس مشروعية قانون التأويل البرهانى عند ابن رشد ليس فحسب على دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلى البرهانى؛ بل أيضا على وجود الظاهر والباطن فى الشرع. ويرى ابن رشد فى نص صريح أن "السبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿وهو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿والراسخون فى العلم﴾"[٣].

والنص يشير إلى ما أشار إليه المعتزلة من قبل من وجه الحكمة فى وجود بعض القرآن محكمًا وبعضه متشابها، أو ظاهرًا وباطنا فقد ذهب القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) إلى أن من وجوه الحكمة فى ذلك "أن الله تعالى كلفنا النظر

---

(١) إحياء علوم الدين، جـ٣، ص ١٩.

(٢) هذا رأى عرضه د. أبو العلا عفيفى فى تصديره لكتاب "مشكاة الأنوار" للغزالى، ص ١٩.

(٣) فصل المقال، ص ٩٨.

وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، فجعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابهًا، ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر، وصارفًا عن الجهل والتقليد"[١]، وإلى هذا المعنى يذهب ابن رشد، غير أنه يقصر النظر على أهل البرهان فحسب هم القادرون على "التأويل الجامع" للمحكم والمتشابه، الظاهر والباطن، الحقيقة والمجاز، المثال والمعنى، المعقول والمنقول...إلخ.

كما يعزو ابن رشد السبب فى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن إلى وجود أشياء خفية فى الشرع لخفائها لا يمكن العلم بها إلا بالبرهان، ولذلك تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان "بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال"[٢]. أى التصديق بها بالأدلة الجدلية والخطابية المشتركة للجميع، وكما يقول "وهذا هو السبب فى أن انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان". ويشير ابن رشد إلى أن هذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد فى كتاب التفرقة"[٣].

والنص السابق يوضح أن من ألفاظ القرآن الكريم ماهو أمثال مضروبة لطفا من الله سبحانه لتقريب المعانى إلى أذهان العامة من الناس، أما المعنى الحقيقى المقصود والخفى لا يتم العلم به إلا بالبرهان، وعلى ذلك يسند تأويله إلى أهل البرهان ويحرم على العامة تأويله.

---

(١) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط أولى، سنة ١٩٦٥، ص ٥٩٩-٦٠٠.
راجع أيضًا: السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن. جـ٢، ص ١٦ عن حكمة وجود المحكم والمتشابه فى القرآن.

(٢) فصل المقال، ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) المصدر السابق، الصفحات نفسها.

ولما كان ابن رشد يتحدث عن التأويل من داخل محاولته لضبط العلاقة بين الشريعة والحكمة، ومن داخلْ الفقه وأصوله، فإنه يتعامل مع البرهان ومع التأويل بالمصطلحات الفقهية، فيسأل عما هو مذكور فى الشرع، وعما هو مسكوت عنه، فضلاً عن أنه يقدم النظر البرهانى على الشرع فى حالة التعارض بين النظر البرهانى وظاهر ما ورد فى الشرع- كما أشرنا-... فالنظر البرهانى هو الأصل وهو فى ذاته حق وعلى ذلك فالحق لا يضّاد الحق قطعا، على ما جاء فى قوله: "فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"(١).

لذلك يقول: "إن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع، أو عُرِّف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت **الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طُلب تأويله**"(٢).

وابن رشد يريد ضبط العلاقة بين ظاهر اللفظ ونتائج البرهان، فإذا تعارض الظاهر مع نتائج البرهان هنا نلجأ إلى تأويل هذا الظاهر أى صرفه "من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".

ويؤكد ابن رشد فى نص حاسم قاطع له: "**نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد**

(١) فصل المقال، ص ٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٧.

من الجمع بين المعقول والمنقول"[١].

إن النص السابق يكاد يشمل إشارات إلى معظم الشروط والضوابط وأطراف القضايا التى تتعلق بالتأويل من مثل "الظاهر والباطن، المعقول والمنقول، علاقة البرهان والتأويل". فإذا قمنا بتفكيك أجزاء النص سنجد أنه يشير إلى ما يلى:

١ - تقديم البرهان على ظاهر الشرع.

٢ - عند مخالفة البرهان لظاهر الشرع وجب تأويل هذا الظاهر.

٣ - ينبغى تأويل الظاهر على قانون التأويل العربى.

٤ - إن القضية التى تقول: "كل ما يؤدى إليه البرهان ويخالفه ظاهر الشرع وجب تأويل الظاهر"؛ هى قضية مقطوع بها لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، بل هى يقينية مقطوع بها عند من زاول التأويل.

٥ - كل من يقصد الجمع بين المعقول والمنقول لابد أن يلجأ إلى التأويل.

لم يختلف ابن رشد هنا عما ذكره الغزالى من قبل، فقد ذهب الغزالى إلى القول بأن ما قضى العقل باستحالته يجب تأويل ما ورد السمع به[٢]، وابن رشد يؤكد أنها قضية لاشك فيها.

ويؤكد ابن رشد على أنه من وسائل رفع الخلاف المزعوم بين البرهان وبين بعض ظواهر الشرع؛ هو ردّ هذه الظواهر إلى باقى أجزاء الشرع. أو بالتعبير المنطقى، ردّ الجزء إلى النسق الكلي الذى ينتمى إليه هذا الجزء، وبالتعبير البيانى: ردّ العبارة إلى السياق العام الذى وردت فيه. يؤكد ابن رشد هذا المعنى بقوله: "مامن منطوق به فى الشرع مُخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان؛ إلا إذا أُعتبر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه، وُجد فى ألفاظ الشرع ما

---

(١) فصل المقال، ص ٩٨.

(٢) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٥.

يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد"[١].

ومن الملاحظ أن ابن رشد لم يقل من الواجب ردّ المتشابه إلى المحكم، لأن ذلك يتعارض مع تأكيده على البرهان، فبالنسبة لأهل البرهان لا يوجد عندهم تشابه. لذلك كان حديثه عن "الظاهر من الشرع" فحسب. وهذا يعنى أن الباطن أو المعنى الكلى للظواهر لا يتعارض مع البرهان، لذلك يكون التأويل لبعض الظواهر وليس لكل ما ورد فى الشرع.

- لم يختلف ابن رشد مع الغزالى من حيث وجود ظاهر وباطن فى الشرع غير أن ابن رشد جعل مهمة الكشف عن الباطن هى مهمة الفلاسفة (أهل البرهان)، وعلى الجمهور التعامل مع ظواهر الشرع دون تأويل. وجعل البرهان هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الباطن، ورفض طريق الحدس والإلهام والعرفان، لأنه يرفض التصوف أصلاً.

أما الغزالى أقرّ بمستويات ثلاثة للباطن، المستوى البيانى، والمستوى البرهانى، والمستوى العرفانى، الأول (البيانى) يكون المجاز فيه لغويًا، والباطن هو المعنى الذى يجيزه اللفظ، والمستوى البرهانى هو المجاز العقلى أى المعنى الذى يجيزه البرهان العقلى، ويرى أنه لا يتعارض مع المجاز اللغوى أو المعنى الجوانى للفظ. والمستوى الثالث العرفانى، مستوى العيان والكشف الحقيقى عن حقائق الأشياء هو مستوى باطنى غير أنه استخدم فيه آلية التفكير المنطقى ممثلة فى آلية القياس البرهانى. ولم يعزل الغزالى العرفان عن البرهان عن البيان، لأنه لم يعزل علوم الباطن عن علوم الظاهر، أعنى علوم اللباب عن علوم القشر. وهذا يتضح جليا فى كتابه "جواهر القرآن"، لأنه يجعل علوم الظاهر مدخلاً للباطن.

---

(١) فصل المقال، ص ٩٨.

٤ – ضبط العلاقة بين حقوق التأويل (حق العقل وحق اللغة وحق الشرع):

من الضوابط المهمة فى قانون التأويل معرفة العلاقة بين الحقوق الثلاثة فى عملية التأويل: حق العقل، وحق اللغة، وحق الشرع؛ غير أن هناك بعض التأويلات التى قطعت العلاقة تمامًا بين الحقوق الثلاثة مثل تأويلات التعليمية الباطنية (الشيعة)، وكذلك الحشوية وبعض الصوفية وغيرهم..

غير أنه من المعروف أن القرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين، وأن لغة العرب فيها من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، والإيجاز والإطناب...إلخ ما يسمح بتعدد المعانى والدلالات[١].

لذلك نجد القاضى أبا بكر الباقلانى يقول: "فى سائر الألسنة غير العربية لا يقع فيها من التفاوت ما يتضمن التقديم العجيب، فلا نجد فى القدر الذى نعرفه من الألسنة للشيء الواحد من الأسماء ما نعرفه فى اللغة (=العربية). وكذلك لا نعرف فيها الكلمة الواحدة تتناول المعانى الكثيرة على ما تتناول العربية، وكذلك التصرف والاستعارات والإشارات، ووجوه الاستعمالات البديعة... ويشهد لذلك من القرآن أن الله تعالى وصفه بأنه لسان عربى مبين، وكرر ذلك فى مواضع كثيرة، وبين أنه رفعه عن أن يجعله أعجميًا"[٢].

الأمر الذى جعل العرب أنفسهم يلجئون إلى ماهو معروف من أساليب اللغة العربية لإيضاح معانى وردت فى القرآن الكريم، فقد ذكر السيوطى أنه "أخرج الحاكم فى المستدرك من طريق عكرمة عن ابن عباس أنه سئل عن قوله "يوم يكشف عن ساق" قال: إذا خفى عليكم شيء من القرأن فابتغوه فى الشعر فإنه ديوان العرب، أما سمعتهم قول الشاعر:

---

(١) راجع فى ذلك: البرهان للزركشى، المجلد الثانى، والاتقان للسيوطى، جـ٢.

(٢) القاضى أبو بكر الباقلانى، إعجاز القرآن، بأسفل صحائف الإتقان للسيوطى، مصطفى البابى الحلبى، ط٤، جـ١، سنة ١٩٧٨، ص ٥٥.

اصبر عناق إنه شرٌ باق .. قد سنّ لى قومك ضرب الأعناق
وقامت الحرب بنا على ساق.

قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة. ومن ذلك الجنب فى قوله تعالى: ﴿ما فرّطت فى جنب الله﴾ (الزمر/٥٦) أى فى طاعته وحقه، لأن التفريط إنما يقع فى ذلك ولا يقع فى الجنب المعهود، ومن ذلك صفة القرب فى قوله ﴿ فإنى قريب﴾، (البقرة/ ١٨٦) و﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ ١٦) أى بالعلم. وغيرها من الآيات[١]. مما يعنى أن اللجوء إلى معرفة المعنى المقصود لألفاظ الشرع لا يتم إلا من داخل اللغة نفسها، وما تحتمله ألفاظ اللغة من معانى درج العرب على استعمالها. ويأتى حق العقل فى تأكيد المعنى الدال على المدلول. مما يدل على التفاوت فى الدلالة. الأمر الذى يؤكد أهمية الدلالة اللغوية، مع تأكيد الطابع التناسبى لألفاظ اللغة العربية، وكيفية توظيف هذه المسألة فى حل مشكلات التأويل، وانعكاساتها على قانون التأويل عند كل من الغزالى وابن رشد:

الغزالـــــــى

يؤكد الغزالى على التفاوت فى الدلالة[٢]، وعلى أهمية الاستعارة فى لسان العرب، وكيف توسع العرب فى التجوّز والاستعارة أكبر من توسع العجم، بل لا نسبة لتوسع العرب مقارنة بجمود العجم[٣]. يحافظ الغزالى على الحقوق الثلاثة حق العقل، وحق اللغة وحق الشرع فى نطاق التمييز بينها والقول بتلازمها فى آن معًا. فيقول عن الحقوق الثلاثة:

"**العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ**، وإنما يمنع عنه إما: **لحق اللغة، وإما لحق الشرع**"[٤]. أما **حق اللغة** فيعود إلى واضع اللسان للبحث

---

(١) السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، جـ٢، ص ١٠.
(٢) الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٧١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٠.

عما إذا كان ما يدعيه هو "اسمه على الحقيقة" كما وضعه واضع اللغة له، فإذا لم يكن مطابقا للمواضعة كان كاذبا على اللسان. وإذا زعم أنه استعاره ينبغى النظر إلى المعنى الذى به شارك المستعار منه، فإن صلح للاستعارة لا ينكره الغزالى استنادا إلى حق اللغة، وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة. والنظر فى حق اللغة "لا يليق بمباحث العقول"[١]. أى يعود إلى المواضعة وما اصطلح عليه أهل اللغة.

أما **حق الشرع** وجوازه أو تحريمه للألفاظ فهو "بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد، وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان:

أحدهما: أن يقال لا يطلق اسم فى حق الله تعالى إلا بالإذن، وهذا (=جوهر غير متحيز) لم يرد فيه إذن فيحرم. **وإما** أن يقال لا يحرم إلا بالنهى، وهذا لم يرد فيه نهى، فينظر: فإن كان يوهم خطأ؛ فيجب الاحتراز منه، لأن إيهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام. وإن لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه. فكلا الطريقين محتمل. ثم **الإيهام يختلف باللغات** وعادات الاستعمال. فرب لفظ يوهم عند قوم، ولا يوهم عند غيرهم[٢].

وهكذا يميز الغزالى تمييزا واضحا بين ثلاثة حقوق حق "اللغة" وحق "الشرع" وحق "العقل"، وحق اللغة يعود إلى ما اصطلح عليه القوم بحسب اللغات وعادات الاستعمال"[٣]، وهذا يعود إلى البحث اللغوى.

أما "حق العقل" فهو يتعلق "بالمعنى" والمعنى الذى يقصده الغزالى هو مناهج الأدلة التى ذكرها فى كتب المنطق: محك النظر ومعيار العلم وغيرها.

أما "حق الشرع" فإنه يعود إلى ما ورد فى الشرع من حيث التحريم

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والجواز.

ولما كان الغزالى يقدم العقل، فإنه يؤكد أن "**مالا برهان علـــى إحالتـــه، لا ينبغى أن ينكر بمجـــرد الاســـتبعاد**"(١). ويكـون حـق "التصديـق بـه واجـب لأنـه ممكن"(٢).

فما ورد السمع به ينظر إليه، فإن كان العقل مجوزًا له، وجب التصديق بـه قطعا إن كانت الأدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمـال. وإن كانت ظنية وجب التصديق بها ظنا وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية وقد كـان المتكلمـون قبـل الغزالـى يسـتخدمون الظّـن فـى المسـائل الاعتقادية والفقهية(٣) حتى أدخـل الغزالـى البرهـان، فـى ممارسـاته التأويليـة فـى أصول الفقه وأصول العقيدة. رافضا استخدام قياس الغائب على الشاهد.

ينتهى الغزالى إلى رأى قاطع يعتمد على استخدامه للطرق العقلية، وهو أن "**ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصـــور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول**"(٤).

ولو توقف العقل فى شـىء مـن الظواهـر القابلـة للتـأويل ولـم "يقضـى فيـه باسـتحالة ولا جـواز وجـب التصديـق أيضًـا لأدلـة السـمع، فيكفـى فـى وجـوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة"(٥).

ومن أمثلة الجمع بين الحقوق الثلاثة عند الغزالى:

مسألة الاستواء فى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طـه/ ٥) ومسألة النزول فى قوله صلـى اللـه عليـه وسـلم "يـنزل اللـه كـل ليلـة إلـى سـماء

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٨.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٥.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الدنيا..."(*) يعتمد الغزالى على إبراز الطابع التناسبى لكل ما يحتمله "معنى" الاستواء فى "نسبته للعرش" ليوضح علاقة المعنى باللفظ، الظاهر بالباطن، ما يجيزه اللفظ وما لا يجيزه، وما يحيله العقل وما لا يحيله، ثم يقوم بعملية استبعاد، ثم استبقاء. أعنى نفى وإثبات. نفى كل ما لا يتناسب مع التنزيه، وإثبات المعنى اللائق للتنزيه وهو المعنى المحقق المراد.

ونثبت نص الغزالى رغم طوله لأهميته، يقول: "أما الاستواء فهو **نسبته** للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة.

- إلا بكونه معلومًا.
- أو مرادًا.
- أو مقدورًا عليه.
- أو محلاً مثل محل العرض.
- أو مكانا مثل مستقر الجسم.

ولكن بعض هذه **النسبة تستحيل عقلاً**، وبعضها **لا يصلح اللفظ** للاستعارة به له. فإن كان فى جملة هذه النسبة– مع أنه لا نسبة سواها –نسبة **لا يحيلها العقل، ولا ينبو عنها اللفظ؛** فليعلم أنها المراد. أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض إذا **اللفظ يصلح له، ولكن العقل يحيله** كما سبق، وأما كونه معلوما ومرادا **فالعقل لا يحيله**، ولكن اللفظ لا يصلح له، وأما كونه مقدورًا عليه وواقعا فى قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به ويتبعه به على غيره الذى هو دونه فى العظم، **فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ**، فاخلق بأن يكون هو المراد قطعا"[١].

والنص السابق تطبيق عملى للمنهج الذى يسلكه الغزالى وهو ضرورة

(*) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم، وقد ورد فى صحيح مسلم، جـ١، باب: الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل، والإجابة فيه، ص ٥٢٢.

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٨.

تقدير المعانى أولاً ثم النظر فى الألفاظ ثانياً[١].

ونقدير المعانى جاء فى النص السابق بناء على السبر والتقسيم، أو الحصر والاستبعاد، فبعد الانحصار تستبعد المحالات اللفظية منها والعقلية، والإبقاء على اللازم الذى هو المطلوب وجاء الحصر بناء على حصر نسبة العرش إلى الاستواء. والمعنى التى تؤول إليه النسب المذكورة لا تخرج عن ثلاث:

- أن اللفظ يصلح للمعنى والعقل يحيله.
- العقل لا يحيله واللفظ لا يصلح له.
- العقل لا يحيله واللفظ يصلح له. وهو المراد قطعاً.

وعلى ذلك يكون الغزالى قد حقق الالتزام بمناهج الاستدلال التى لا يتصور إنكار حصول العلم منها.

وطلب المعنى أولاً لا يعنى عدم صلاحية اللفظ للمعنى المحقق، بل العبرة "بالمنهج" البرهانى القطعى الذى يحقق الوصول إلى "المراد قطعاً"[٢] دون التضحية باللفظ، لذلك يقول: "أما صلاح اللفظ له، فظاهر عند الخبير بلسان العرب. وإنما ينبو عن فهم مثل هذا إفهام المتطفلين على لغة العرب، الناظرين إليها من بُعد"[٣].

لذلك يأتى الغزالى ببيت من الشعر يوضح معنى الاستواء على سبيل المجاز فى اللغة فيقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ٠٠ من غير سيف ودم مهراق(*)

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(*) يشكك ابن تيمية فى هذا البيت ويراه موضوعا للاحتجاج به وليس له أصل تاريخى... وذلك لإبطال تأويل الاستواء بالمعنى الذى أراده المتكلمون. راجع: د. محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص ٣٣٩.

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه/ ٥) ما فهم من قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾[١] (فصلت/ ١١). والغزالى بهذا البيت من الشعر إشارة منه بأن الدلالة اللغوية لا تتعارض مع المنطق العقلى.

فى مسألة رؤية الله فى الآخرة رفض الغزالى قياس الغائب على الشاهد، الله على الإنسان. كما استند إلى قرينة أساسية هى فرض عين وهى التنزيه الإلهى. وتمسك بما ورد فى الشرع، والشرع أقرّ بالرؤية. ونظر فى المعانى التى يتردد اللفظ بينها واختار ما يجوزه العقل طبقًا لقرينة التنزيه الإلهى.

ويعلن الغزالى صراحة بقوله: "**ينبغى أن نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق، ونسبكه، ثم نحذف منه ما يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى**"[٢]. فيقوم الغزالى **بإثبات** وحصر المعانى التى يجيزها اللفظ فى الموضع الذى جاء فيه؛ ثم **نفى** المعانى التى تستحيل عقلاً فى حق الله سبحانه وتعالى، و**الإبقاء** على ما "لم يستحل فى حق الله سبحانه وتعالى، وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة، أثبتناه فى حق الله سبحانه، وقضينا بأنه مرئى حقيقة، وإن لم يكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز، اطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع، واعتقدنا المعنى كما دلّ عليه العقل"[٣].

ويكون الغزالى بذلك قد جمع بين اللفظ (باسم الشرع) والمعنى (بحق العقل) أى أنه جمع بين المعقول والمنقول، أو بين الحقوق الثلاثة المشار إليها، أو بين البيان والبرهان، فالعقل لا يحيل الرؤية، والشرع يشهد بذلك، والمجاز اللغوي يجيز تعدد معانى الرؤية، ولم يبق أمام نفاة الرؤية (المعتزلة) إلا العناد،

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٢.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والقصور عن درك المعانى الدقيقة[١].

فى مسألة القرآن كلام الله غير مخلوق

من المعروف أن المعتزلة قالت أن القرآن مخلوق تمشيا مع مذهبها فى حدوث الصفات لتنفى كل قديم غير الله، تأكيدا على التنزيه الإلهى، غير أن الغزالى الذى يتمسك بما جاء به الشرع، وما يجيزه العقل مع تأكيده على حق اللغة، فإنه استخدم لحل هذه المسألة الحقوق الثلاثة المشار إليها مؤكدا على الطابع التناسبى لألفاظ اللغة، باعتبار اختلاف معانى الألفاظ بحسب الاعتبارات المتعددة: من حيث دلالة هذه المعانى على حقائق الأشياء فى ذاتها (كما هى فى الأعيان) من جهة، ومن حيث دلالة الألفاظ على معانى الأشياء فى الأذهان، ثم فى اللسان، ثم مكتوبة من جهة ثانية[٢]. وغنى عن البيان هذا التقسيم المنطقى للموجود فى الأعيان وفى الأذهان؛ نظر الغزالى إلى لفظ القرآن باعتباره لفظا مشتركا متعدد المعانى، يتغير معناه بعدة اعتبارات:

١ - باعتبار أنه كلام الله.

٢ - باعتبار أنه حروف وأصوات.

٣ - باعتبار قراءة القارئ للحروف والأصوات.

فيكون أمامنا ثلاثة ألفاظ: "قرآن"، و"مقروء"، و"قراءة".

وأما **القرآن** فقد يطلق ويراد به المقروء. فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق،... وإن أريد به القراءة التى هى فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث"[٣].

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٣٤.

(٢) راجع: الغزالى: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ص ٩-١٠.
أيضا: إلجام العوام عن علم الكلام، ص ١١٣، ١١٥ حيث قسم مراتب الوجود أربع: فى الأعيان، وفى الأذهان، وفى اللسان، وفى البياض المكتوب عليه.

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٥٨-٥٩.

وعلى ذلك يثبت الغزالى أن **لفظ القرآن مشترك** بين القراءة والمقروء أى بين الحدوث والقدم.. و"**إذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض**. فالاجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾ **(يس/٣٩)**، ولكن نقول **اسم القديم مشترك بين معنيين فإذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر**"[١].

وهكذا يحلّ الغزالى الإشكالات العويصة الخاصة بمثل هذه المسائل التى يقع فيها التناقض بالتنبيه على **الاسم المشترك** الذى يحتمل معنيين معًا أو أكثر. ولا يكون ثمة تناقض فى الموضوع. لذلك يقول: "**من لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا فى هذه الاطلاقات**"[٢].

وفى الوقت نفسه يحذر من استعمال الاسم المشترك إن لم يفهم معه القرينة: يعنى على أى معنى من معانيه تم استخدامه فى الموضوع أو السياق التركيبى للفظ. كما هو الحال فى كلمات مثل "الشىء"، و"القرين"، و"الأمة" و"الروح" ونظائرها.

قال تعالى: ﴿ ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على **شىء**﴾ (النحل/٧٥) أراد به النفقة مما رزق. وقوله عزّ وجل: ﴿وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على **شىء**﴾ (النحل/٧٦) أى الأمر بالعدل والاستقامة. وقوله عزّ وجل: ﴿فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن **شىء**﴾ (الكهف/ ٧٠) أراد به من صفات الربوبية، وهو العلوم التى لا يحل السؤال عنها حتى يبتدىء بها العارف فى أوان الاستحقاق. وقوله عزّ وجل: ﴿أم خلقوا من غير **شىء** أم هم الخالقون﴾ (الطور/٣٥) أى من غير خالق، فربما يتوهم به أنه يدل على أنه لا يخلق شىء إلا من شىء"[٣].

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٥٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٠، ٧٣.
(٣) إحياء علوم الدين، ص ٢٥٨، المجلد الأوّل.

لذلك يقول الغزالى عن الأسماء المشتركة: "فلا يؤتى بها فى البراهين خاصة، ولا فى الخطابيات **إلا إذا** كانت معها قرينة"[١]، ويعدد أقسام القرائن، ويحذر الغزالى من الخلط بين "حق اللغة" و"حق العقل" بين أن يكون "تحت اللفظ إجمالاً"[٢] يحتاج إلى تفصيل وإيضاح لينكشف حقيقة المعنى المراد، وبين معنى "المحال" العقلى و"الممكن" العقلى، وأن النقيضين لا يصدقان معًا. وذلك **تأكيدًا للطابع التناسبى للغة** طبقا لدلالة الألفاظ على المعانى بحسب الاعتبارات المتعددة فى النظر إلى تلك المعانى ودلالتها على الأشياء ومثاله "أن العالم يصدق عليه **أنه واجب، وأنه محال، وأنه ممكن. أما كونه واجبا**، فمن حيث إنه إذا فرضت إرادة القديم موجودة وجودا واجبا؛ كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لا جائزا، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقيق الإرادة القديمة(*). **وأما كونه محالاً**، فهو أنه لو قدر عدم تعلق الإرادة بإيجاده فيكون لا محالة حدوثه محالاً، إذ يؤدى إلى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال. **وأما كونه ممكنا؛** فهو أن تنظر إلى ذاته فقط، ولا تعتبر معه لا وجود الإرادة، ولا عدمها، فيكون له وصف الإمكان، **فإذن الاعتبارات ثلاثة**:

الأول: أن يشترط فيه وجود الإرادة، وتعلقها، فهو بهذا الاعتبار واجب.

الثانى: أن يعتبر فقد الإرادة، فهو بهذا الاعتبار محال.

الثالث: أن تقطع الالتفات عن الإرادة والسبب فلا تعتبر وجوده ولا عدمه، ونجرد النظر إلى ذات العالم، فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الإمكان، أو أنه ممكن لذاته، أى إذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر

---

(١) معيار العلم، ص ٥٣.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٤٠.

(*) هذا يعنى إذا كانت الإرادة قديمة فالمراد وهو العالم لابد أن يكون قديما وهو ما يتعارض مع موقف الغزالى فى حدوث العالم، العالم حادث بإرادة قديمة على ما ذكر فى تهافت الفلاسفة ليرد زعمهم بأن العالم قديم!! راجع: الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٩٨.

منه أنه **يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالاً**، ولكن ممكنا باعتبار ذاته، محالا باعتبار غيره، ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته محالاً لذاته فهما متناقضان[١].

لذلك يحذر الغزالى من التعامل مع الألفاظ المشتركة بطريقة مجملة دون تفصيل معانيها فى السياق التركيبى للغة، وبمقتضى المعنى الذى لا يحيله العقل. لذلك يقول عن الألفاظ المشتركة

إن "مثار الأغاليط إجمالها، والوجه فى أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ، ونحصل المعانى فى العقل بعبارات أخرى، ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها، وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها"[٢].

وهذا النص يؤكد أن الغزالى يهتم بسلطة المعنى أولاً ثم اللفظ ثانيا، كما يؤكد أيضا على لفت الانتباه إلى الطابع التناسبى لألفاظ اللغة وضرورة تحويل الألفاظ المشتركة إلى ألفاظ متواطئة متفق عليها، عن طريق رفع الإبهام أو الإجمال عنها وتخصيصها فى سياق تركيبى محدد، يحدد المعنى الذى يتم الاتفاق عليه بين الخصمين المتحاورين، كذلك يحذر من "الجهل بكون الاسم مشتركًا"[٣] فيقول: "يغلط من لا يميز بين معانى الألفاظ المشتركة"[٤] وينبه إلى أنه إذا تم تفصيل مسميات اللفظ المشترك يرتفع الخلاف بين المتحاورين.

حقوق التأويل عند ابن رشد

يؤكد ابن رشد -أيضا- على حقوق التأويل الثلاثة المشار إليها حين يأتى معنى التأويل عنده على أنه: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون إخلال بعادة لسان العرب فى المجاز اللغوي[٥]، كما يؤكد ضرورة

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٥) راجع: ابن رشد، فصل المقال، ص ٩٧.

التزام "قانون التأويل العربي"[١] بل يقطع قطعًا بأن ما يؤدى إليه البرهان لا يتعارض مع ما يؤدي إليه قانون التأويل العربي، وبالطبع فإن قانون التأويل العربي هنا يعني حق اللغة العربية، وحق الشرع، وحق العقل كما يراه ابن رشد ممثلاً في العقل البرهاني الذى لا يخالف حق اللغة وحق الشرع وفي نص يجمع الحقوق الثلاثة يقول ابن رشد: و"نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"[٢].

لذلك كان من المسائل المهمة التي نبه عليها ابن رشد –متابعا الغزالي– مسألة الاشتراك في الاسم، مؤكدًا على الطابع الدلالي المتنوع للاسم المشترك.

وينبه ابن رشد إلى أن الاسم المشترك لا حدّ له جامع للمعنيين معًا.

لقد اعتمد ابن رشد على مسألة الدلالة اللغوية، وبالتحديد دلالة الاسم المشترك لدفع تهمة الغزالي للحكماء بأنهم يقولون أن الله لا يعلم الجزئيات، ليثبت ابن رشد أن علم الله علم غير مجَانس لعلمنا المحدث، ومن شبّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل – في رأي ابن رشد– فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والعلم القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض: كما يقال في كثير من الأسماء المقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير، والصريم المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس ههنا حدّ يشتمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا"[٣].

ويوضح ابن رشد هذا الأمر في رسالته "ضميمة في العلم الإلهي" حيث يشير إلى الشك الذى أثاره الغزالي وحلّه لهذا الشك العجيب أن ابن رشد يحل الشك في العلم القديم والعلم المحدث بشيئين أكد عليهما الغزالي وهما:

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٩٨.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٢، ١٠٣.

رفض قياس الغائب على الشاهد، والتنبيه على دلالة الاسم المشترك. دون إشارة منه إلى الغزالى يقول ابن رشد: "أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس"[١]، والواقع أن الغزالى له فضل الكشف عن فساد هذا القياس، وتوجيه الطعون القاتلة له[٢]. بل ويقترب ابن رشد أكثر من الغزالى حين يشير إلى نقطة أشار إليها الغزالى فى معرض تأكيده أن هناك طور فوق طور العقل، غير أن ابن رشد يوظفها توظيفا آخر ليؤكد أن المشائين من الحكماء لا يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات فيقول: "وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الإلهامات؟!"[٣].

قدم وحدوث العالم: الاختلاف فى التسمية

ويؤكد ابن رشد -ما أكده الغزالى من قبل- على الطابع الدلالى المتنوع للاسم المشترك. فى مسألة قدم العالم أو حدوثه، فيرى أن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف فى التسمية، وبخاصة عن بعض القدماء[٤]، ويمارس ابن رشد منهجه التحليلى التفكيكى ليوضح ما يتفق عليه الطرفان، وما يختلف فيه كل منهما.

فقد اتفق كل من الأشعرية والحكماء المتقدمين على وجود أصناف ثلاثة من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين، اتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة.

---

(١) ابن رشد ضميمة فى العلم الإلهى، ضمن كتاب: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٧، ص ١٢٩.

(٢) راجع: معيار العلم، راجع: الجابري، بنية العقل العربى، ص ٤٤١.

(٣) ابن رشد: ضميمة في العلم الإلهى، ص ١٣٠.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠٤.

١ - أشياء اتفقوا على تسميتها محدثة وهى موجودات وجدت عن سبب فاعل
• ومن مادة والزمان مقدم عليها وهى الموجودات مثل الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات.

٢ - موجود اتفقوا على تسميته قديما، وهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ووجوده مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره(١).

٣ - صنف ثالث وهو **موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان**، ولكنه **موجود عن فاعل** وهذا العالم بأسره(٢).

وابن رشد يقصد هنا بداية العالم بأسره وهو شيء غير مشاهد ومن ثم فالاختلاف جاء فى هذا الصنف، من حيث القدم والحدوث، غير أن ابن رشد يرى أن الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث المذكورة أعلاه أن العالم موجود من لا شيء مادي، لا يتقدمه زمان، إنما موجود عن فاعل. كما أنهم متفقون أيضا على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل، إنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى. فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهو مذهب أفلاطون وشيعته، وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل.

ويأخذ ابن رشد بالحل الوسط الجامع بين رأيي الحكميين **(أفلاطون وأرسطو)**. فيقول بأن هذا الوجود الماضى "أخذ شبها من الوجود الكائن (=المحدث) الحقيقى، ومن الموجود القديم، فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما. ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا. **وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا. فإن المحدث**

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥.

الحقيقى فاسد ضرورة. والقديم الحقيقى ليس له علة"[١].

وعن طريق الاختلاف فى التسمية يوضح ابن رشد أن المذاهب فيما يتعلق بالعالم "ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر"[٢].ويرى ابن رشد أن استخدام الاسم الواحد ليدل على المتقابلات اسما، وليس حقيقة هو الذى أوقع المتكلمين فى الخطأ لأنهم -على حد قول ابن رشد- ظنّوا "أن اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة، وقد تبين أن الأمر ليس كذلك"[٣].

وفى **مسألة المعاد وأحواله:** حيث يوضح حق الشرع، فيسأل: "فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك"[٤]. فيأتى بآيات من القرآن الكريم تثبت أن ذلك موجود، من مثل قوله تعالى: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الزمر/٤٢) ووجه الدليل فى هذه الآية أنه سوّى فيها بين النوم والموت[٥].

وما يؤكد عليه ابن رشد -فى هذه الأمور- أن شريعتنا **الإسلامية** استخدمت "أدلة مشتركة التصديق للجميع فى **إمكان** هذه الأحوال"[٦]. ويعلن ابن رشد صراحة: أنه "**ليس يدرك العقل فى هذه الأشياء أكثر من الإمكان فى الإدراك المشترك للجميع**"[٧]. وهنا يلتقى ابن رشد مع الغزالى حين قال أن موقف الشرع فى هذه الأمور يجمع بين "الحق" و"الإمكان"، فهو حق لأن قواطع السمع دلت عليه، وهو "ممكن" لأن العقل لم يقضى باستحالته، وعليه وجب

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦.
(٤) مناهج الأدلة، ص ٢٠٤.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٠٢.
(٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

التصديق شرعا وعقلا تأكيدًا لما يتفق عليه كل من العلمين الكبيرين، حين يقول الغزالى: "لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للعقل"(١). أو كما يقول ابن رشد: "فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"(٢). وينتهى ابن رشد إلى القول بأنه "**لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولاً يعتد به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء**"(٣).

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٥.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٩٦.
(٣) تهافت التهافت، ص ٣٧٦.

خاتمة الدراسة

من خلال مجموعة العناصر (المعنى والدوافع والمعيار والشروط والضوابط) التى شكلت "قانون التأويل" بين الغزالى وابن رشد؛ نوجز أهم النتائج فيما يلى:

أولاً: من حيث المعنى

جاء معنى التأويل عند كل من الغزالى وابن رشد جامعًا للمجاز اللغوى والعقلى فى آن واحد، كما اتفق كل منهما على الا يتم صرف ظاهر اللفظ إلا بقيام البرهان على استحالة الظاهر.

ثانيًا: من حيث الدوافع

كانت الدوافع –فى جملتها– واحدة عند كل من الغزالى وابن رشد، حيث اقتضت ظروف العصر عند كليهما القيام بمحاولة ضبط لحركة التأويل، ووضع قانون لمنع الإسراف والغلو فى التأويل، والدفاع عن أصول العقيدة، وحماية جمهور الناس من التأويلات الفاسدة، بعد تفشى ظاهرة التكفير بين الفرق الكلامية. لذلك قام كل من الغزالى وابن رشد بنقد شديد للفرق فى عصره.

وكما أرجع الغزالى فتور الخلق وضعف إيمانهم لانتشار تأويلات الفلاسفة، والخائضين فى طرق التصوف، والمنتسبين إلى الباطنية، والمتكلمين الموسومين بالعلم بين الناس. كذلك أرجع **ابن رشد** فتور الخلق وتشككهم فى الشريعة والحكمة معًا إلى تأويلات المتكلمين التى مزّقت الشرع، وإلى الغزالى الذى أضرّ بالناس وأضرّ بالحكمة وبالشريعة فى آن واحد، وكما كفّر الغزالى الفلاسفة، كذلك كفّر ابن رشد الغزالى!!.

ثالثًا: فيما يتعلق بالمعيار

لقد كان للغزالى قصب السبق فى إدخال المنطق الأرسطى باعتباره منهجا

للعلوم الكلامية والفقهية، بل باعتباره معيارًا لكافة العلوم، ومعيارًا للتأويل فى آن واحد، ورفض الغزالى قياس الغائب على الشاهد وهو المنهج الذى كان يستخدمه الفقهاء والمتكلمون من قبله، وجاء ابن رشد ليؤكد ما أكده الغزالى من أن المنطق مقدمة ضرورية ومدخلاً لكافة العلوم، ومعيارًا للتأويل. ونبه كلاهما على أهمية الدلالة اللغوية وبخاصة "الاسم المشترك" متعدد المعانى والمدلولات.

كما لجأ كل من الغزالى وابن رشد إلى حيلة لإضفاء المشروعية على علوم المنطق فى بيئة معادية لهذه العلوم، فتحصن كل منهما بالدين: ألبس الغزالى المنطق ثوبا إسلاميا خالصًا، وجعله موازين القرآن التى أنزلها الله على الأنبياء وعن طريقهم تعلمها البشر جميعهم بما فيهم اليونان.

كان **ابن رشد** واقعيا، واعترف بالفضل لأصحابه، فالمنطق من علوم الأوائل من اليونان، فحصوا عنه أتم فحص، ومن حق اللاحقين أن يفيدوا منه بأمر الشرع نفسه الذى حث على النظر العقلى.

رابعا: من حيث الشروط

اتفق كل من العلمين الكبيرين على أهمية التأويل، وأن التأويل من حق الخواص، وأنه محرم على العامة، ومحرم على أهل التأويل التصريح بتأويلاتهم للعامة، لأن قدراتهم لا تسمح بفهم حقائق الأشياء، ولا فهم الطرق البرهانية النظرية فى التأويل. ورأى كل منهما ضرورة العودة بالجمهور إلى حال الصدر الأول أنموذج الفضيلة الكاملة والتقوى والمعرفة الحقة، وأفضل الطرق لتعليم الجمهور هى الطرق القرآنية.

اتفق ابن رشد مع الغزالى فى أن فى الشرع ما يؤوّل وما لا يؤوّل، كما **اتفق** كل منهما على أن أصول العقيدة، وهى الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، هى من الثوابت الإيمانية التى لا يمكن جحدها عند كل مسلم، وإنكارها كفر، وليس من أمة الإسلام جاحد لها. غير أن الغزالى يرفض تأويل كل ما

يتعلق بأصول العقيدة مثل أخبار الآخرة، ومنها المعاد.

لكن ابن رشد يفرق بين المعاد "كوجود" والمعاد "كصفات وأحوال"، ويؤكد أن نفى الوجود هو الكفر، وكل مَنْ ينفى الأصول من هذه الجهة فهو كافر، أما من يتأوّل من العلماء الصفات والأحوال، فإن أخطأ فهو خطأ معذور فيه، على ألا يصرح بتأويله للجمهور.

يتفق ابن رشد مع الغزالى فى أن قانون التأويل مؤسس على مراتب الوجود الخمس الذاتى من جهة، والحسي والخيالى والعقلى والشبهى من جهة ثانية، لكنهما **اختلفا** داخل الذاتى من حيث أدخل الغزالى فى الذاتى ماهو غيبى مثل العرش والكرسي واعتبرها ابن رشد أمثلة..، وداخل مراتب الوجود الأربع الأخرى **اختلف** كل منهما أيضا، من حيث أدخل الغزالى فى الوجود الحسي ماهو غيبى، وكذلك فى الخيالى والعقلى والشبهى ليفتح المجال لطور فوق طور العقل، يُدخل فيه التصور الآتى عن طريق الإلهام والوحى.

ويلتزم **ابن رشد** التزاما صارما بأن الذاتى (بالنسبة للإنسان) هو الموجود فى الخارج والمشاهد المحسوس، وأن المراتب الأربع الأخرى (الحسي والخيالى والعقلى والشبهى) هى أيضا متصورة عما هو مشاهد ومحسوس أو متخيلة بالعقل المحض لا إلهام فيها ولا وحى، ولا حدس، إنما عقل محض يقوم عليه البرهان القاطع، وعليه فإن هذه الأمور هى "تمثيل" بالمحسوسات لتقريب المعانى إلى أذهان العامة.

خامساً: بالنسبة للضوابط

اتفق ابن رشد مع الغزالى فى أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، ولا معاندة بين الشرع والعقل، فالحق لا يضاد الحق، والعقل مع الشرع نور على نور، والحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، ولا يتصور

أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للبرهان.

وإذا كان الغزالى قد أثبت فيما يتعلق بأمور الآخرة أن ما لابرهان على استحالته لا ينبغى إنكاره، لأن ما لم يقض العقل باستحالته فهو "ممكن".

كذلك يؤيده ابن رشد فى ذلك؛ ويرى أن العقل لا يدرك فى هذه الأمور أكثر من "الإمكان" فى الإدراك المشترك للجميع.

كما اتفق كل منهما على أهمية ضبط علاقة المحكم والمتشابه، الباطن والظاهر، وأن الظاهر حق الجمهور، والمؤوّل هو الباطن الذى ينبغى أن يكون جامعا لحقوق التأويل الثلاثة: حق العقل، وحق اللغة وحق الشرع. وكلاهما قدم العقل، وجعله أصلاً فى الشرع، وكلاهما اهتم بالمعنى قبل اللفظ. مع تأكيد الدلالة اللغوية.

فى الواقع قد تبين لىَ من خلال هذا البحث أن نقاط الاتفاق والالتقاء بين الغزالى وابن رشد أكبر مما يظن بعض الباحثين.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- كتب الصحاح.

أولاً: مؤلفات الغزالى(*):

١ - محك النظر فى المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، سنة ١٩٦٦، طبعة أخرى تحقيق وتعليق: د. رفيق العجم، دار الفكر اللبنانى، ط١، سنة ١٩٩٤.

٢ - مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى الدين الكردى، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، جـ٢، سنة ١٩٣٦.

٣ - معيار العلم فى فن المنطق، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة.

٤ - تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط٧، (د.ت).

٥ - ميزان العمل، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى (د.ت).

٦ - فضائح الباطنية، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٤.

٧ - الاقتصاد فى الاعتقاد، طبع على نفقة مكتبة الحسين التجارية.

٨ - إحياء علوم الدين، خمسة مجلدات، دار الفكر العربى، (د. ت).

٩ - كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، دار إقرأ، بيروت، ط٢، سنة١٩٨٥.

١٠- المعارف العقلية، تحقيق د. عبد الكريم العثمان، دار الفكر بدمشق، ط أولى، سنة ١٩٦٣.

(*) مرتبة ترتيبا تاريخيا بحسب ما ورد فى كتاب: د. عبد الرحمن بدوي مؤلفات الغزالى.

١١- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، (د. ت).

١٢- جواهر القرآن، المركز العربى للكتاب، دمشق، (د.ت).

١٣- المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، جـ٢، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٧٠.

١٤- القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٧٠.

١٥- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: د. سليمان دنيا، عيسى البابى الحلبى، ط أولى، سنة ١٩٦١.

طبعة أخرى ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٧٠.

١٦- قانون التأويل (مع كتاب معارج القدس فى مدارج معرفة النفس)، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، (د. ت).

١٧- مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٤.

١٨- المنقذ من الضلال، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، والشيخ محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، القاهرة.

١٩- المستصفى من علم الأصول، ط ثانية، دار الكتب العلمية، (مجلدان)، بيروت، (د. ت).

٢٠- إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، تحقيق الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، جـ٢، مكتبة الجندى، ط٢، سنة ١٩٧٠.

٢١- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، سنة ١٩٨١.

ثانيًا: مؤلفات ابن رشد(*):

٢٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق، د. عبد الله العبادي، أربعة أجزاء في أربعة مجلدات، دار السلام، ط أولى، سنة ١٩٩٥.

٢٣- تهافت التهافت، مشروع سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (٣)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: د. محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩٨.

٢٤- جوامع السماع الطبيعي لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ.

٢٥- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف، د. محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩٧.

للكتاب طبعة أخرى، دراسة وتحقيق، د. محمد عمارة، دار المعارف، ذخائر العرب (٤٧)، ط٢، (د.ت).

٢٦- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة... مؤلفات ابن رشد (٢)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩٨.

٢٧- ضميمة في العلم الإلهي، ضمن كتاب: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف الدكتور محمد عابد الجابري، ط أولى، سنة ١٩٩٧.

(*) مرتبة أبجديًا تبعا للعنوان مع استبعاد أل (التعريف) وكلمة كتاب.

ثالثًا: مصادر ومراجع أخرى(*):

٢٨- الأشعرى: (أبو الحسن على بن إسماعيل، ت ٣٢٤هـ).
الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين، دار الأنصار، القاهرة، سنة ١٩٧٧.

٢٩- ــــــــ: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (د. ت).

٣٠- إيفرى (ألفريد): المجاز عند ابن رشد، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتنوير، تحرير د. مراد وهبة، د. منى أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، دار الثقافة الجديدة، ط أولى، سنة ١٩٩٧.

٣١- الباقلانى (القاضى أبو بكر، ت ٤٠٣هـ).
إعجاز القرآن (بأسفل صحائف الإتقان للسيوطى، مصطفى البابى الحلبى، ط٤، جـ١، سنة ١٩٧٨.

٣٢- بدوى (د. عبد الرحمن): مؤلفات الغزالى: بمناسبة احتفال المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالذكرى المئوية التاسعة لميلاد ابى حامد الغزالى فى مهرجان دمشق، ١٠-١٤ مارس ١٩٦١.

٣٣- ابن تيمية، الرسائل الكبرى، المطبعة العامرة، مصر، ط أولى، سنة ١٣٢٣هـ.

٣٤- ــــــــ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط أولى، سنة ١٩٧٩.

٣٥- الجابرى (د. محمد عابد)، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٩١.

(*) مرتبة أبجديًا بحسب اسم العائلة، مع إغفال الألف واللام، وأبو، وابن.

٣٦- الجابرى (د. محمد عابد)، بنية العقل العربى، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، الركز الثقافى العربى، بيروت، ط٣، سنة ١٩٩٣.

٣٧- ـــــــــــــــــــ، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، سنة ١٩٩٨.

٣٨- الجليند (د. محمد السيد)، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دراسة لمنهج ابن تيمية فى الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، دار قباء، ط خامسة، سنة ٢٠٠٠.

٣٩- حنفى (د. حسن)، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٨٢.

٤٠- ـــــــــــــــــــ، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط أولى، سنة ١٩٨٧.

٤١- ـــــــــــــــــــ، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، بحث ضمن مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث، السنة الثالثة، يونيو ١٩٩٤.

٤٢- الحنفى (ابن أبى العز)، شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث،القاهرة.

٤٣- ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، (د. ت).

٤٤- دنيا (د. سليمان)، الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، ط٤، (د. ت).

٤٥- الرازى (الإمام محمد الرازى فخر الدين)، تفسير الفخر الرازى، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط ثالثة، سنة ١٩٨٥.

٤٦- ـــــــــــــــــــ، أساس التقديس فى علم الكلام، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، سنة ١٩٣٥.

٤٧- ريكور (بول)، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث، ط أولى، سنة ٢٠٠١.
٤٨- الزرقانى (د. محمد عبد العظيم)، مناهل العرفان فى علوم القرآن، مطبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة.
٤٩- الزركشى (الإمام محمد بن عبد الله)، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٣، سنة ١٩٨٠.
٥٠- زقزوق (د. محمود حمدى)، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، سنة ١٩٨١.
٥١- أبو زهرة (الإمام محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربى.
٥٢- أبو زيد (د. نصر حامد)، الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٨٢.
٥٣- ــــــــــــــــ، فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٨٣.
٥٤- ــــــــــــــــ، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠.
٥٥- السيوطى (جلال الدين، ت٩١١هـ)، الإتقان فى علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ط٤، سنة ١٩٧٨.
٥٦- طاهر (د. حامد)، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد، بحث ضمن الكتاب التذكاري "الفيلسوف ابن رشد مفكرًا ورائدًا للاتجاه العقلى"، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ١٩٩٣.

٥٧- عبد الجبار (القاضى)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط أولى، سنة ١٩٦٥.

٥٨- عبد المهيمن (د. أحمد)، إشكالية التأويل بين كل من الغزالى وابن رشد، تصدير د. عاطف العراقى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط أولى، سنة ٢٠٠١.

٥٩- العراقى (د. عاطف)، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط سابعة، سنة ١٩٧٨.

٦٠- ـــــــــــــ، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط رابعة، سنة ١٩٧٨.

٦١- ـــــــــــــ، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط أولى، سنة ١٩٨٠.

٦٢- ـــــــــــــ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، طبعة رابعة، سنة ١٩٨٤.

٦٣- ـــــــــــــ، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٢.

٦٤- العلوى (د. جمال الدين)، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، سنة ١٩٨٦.

٦٥- عون (د. فيصل بدير)، علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، سنة ١٩٧٧.

٦٦- ـــــــــــــ، الفلسفة الإسلامية فى المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، سنة ١٩٨٢.

٦٧- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة، سنة ١٩٥٤.

٦٨- القرطبى (ابى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى، ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

٦٩- لطف (د. سامى نصر)، نماذج من فلسفة الإسلاميين، الجزء الأول، حكماء المشرق الإسلامى، ط١، سنة ١٩٧٧.

٧٠- محمود (د. زكى نجيب)، قيم من التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، سنة ١٩٩٩.

٧١- المغربى (د. على عبد الفتاح)، التأويل بين الأشعرية وابن رشد، بحث ضمن الكتاب التذكارى الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ١٩٩٣.

٧٢- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل، ت٧١١هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلى، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

٧٣- مهران (د. محمد)، المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط أولى، سنة ١٩٩٦.

٧٤- الموسوي (د. موسى)، من الكندى إلى ابن رشد، ط أولى، سنة ١٩٧٢.

٧٥- موسى (د. محمد يوسف)، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، (د. ت).

٧٦- أبو وافية (د. سهير فضل الله)، ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه، (مخطوط)، كلية البنات- جامعة عين شمس، سنة ١٩٧٤.

٧٧- اليمانى (ابن المرتضى)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، تصحيح جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٤.

الحوار الحضارى فى الإسلام

بحث قدم فى:

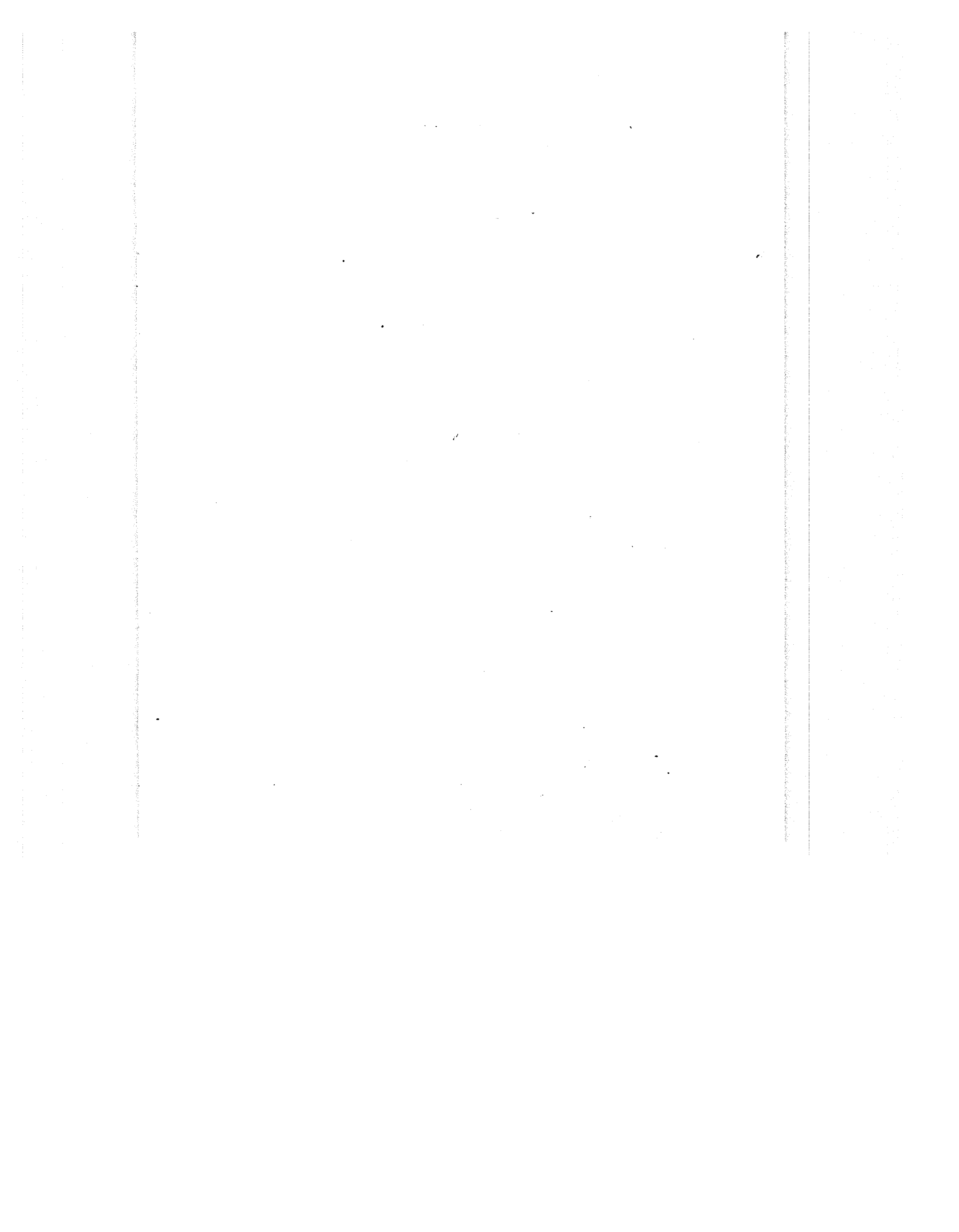
المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة الإسلامية

"الإسلام وحوار الحضارات"

٢-٣ مايو ٢٠٠٠ ميلادية (٢٧-٢٨ محرم ١٤٢١ هجرية)

قسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم- جامعة القاهرة



الحوار الحضارى فى الإسلام

مقـدمة :

إن تناول موضوع الحوار الحضارى - بصفة عامة - لـه أهميـة بالغـة بخاصة فى وقتنا هذا؛ لما يحدث من مستجدات على الساحة العالمية، ولمـا لـه من أثر على الوضع الحضارى للأمة العربيـة. وموضـوع الحـوار الحضـارى ذو خيوط متعددة، ومتشابكة ذلك لأن مفهوم الحـوار الحضـارى لا يتضـح إلا إذا عرفنا معنى "الحوار"، ومعنى "الحضارة"، و "الثقافة"، وكذلك مـا المقصـود بـ "حوار الحضارات"، وهل يختلف عن "الحوار الحضـارى"، هذا فضـلاً عـن ارتبـاط جميـع المفـاهيم السـابقة بالإنسـان صـانع الحضـارة، ومؤسـس الحـوار الحضارى على نحو ما سنبين بعد قليل.

الهدف من الدراسة :

إن الغاية التى تنشدها الباحثة هى : معرفة أين نقف ؟ وأين نتجـه فـى عصرنا الراهن فى قضية التطور الحضـارى ؟ وهـى القضيـة التـى بـذل فيهـا زعماء الإصلاح فى وطننا العربى الإسلامى جهداً مضنياً للمساهمة فى عمليـة التطور الحضارى[١] بدءاً من البحـث عـن أسـباب أزمـة هـذا التطـور[٢] التـى نعانى منها، وأسباب تقدم العالم المتقدم إلى آخر التساؤلات فى هذا الموضوع.

---

(١) فـى عصرنـا الحديث محمد على وتحديث مصر، وإرسـال البعثـات، ومشـروع الترجمة ومساهمات العطار والطهطـاوى، والأفغـانى، ومحمد عبده، وطـه حسـين وغيرهم.

(٢) راجع أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى، وقائع ندوة عقدت فى الكويت من ٧-١٢ نيسان "ابريل" ١٩٧٤م، إعداد وإشراف د. شاكر مصطفى جامعة الكويت ط أولى ١٩٧٥.

وفى ظل التطورات الراهنة، تزداد الهوة إتساعاً بيننا وبين العالم المتقدم، وتزداد الأزمة حجماً، وكان لابد أن تعقد المؤتمرات[١] وتكتب البحوث، وتكثر الرؤى للمساهمة فى هذا الموضوع لعلنا نخرج من حالتنا الراهنة إلى حالة أفضل. ودراسة الحوار الحضارى خاصة فى الإسلام هى رؤية من الباحثة فى عملية إحياء الوعى الحضارى، لعلنا نلحق بركب الحضارة.

تساؤلات الدراسة :

سيجيب البحث عن عدة تساؤلات أثارها موضوع البحث وهى ما يلى :-

- ما معنى الحوار الحضارى ؟
- ما الشروط التى تجعل من الحوار حواراً حضارياً ؟
- متى يمكن أن يتم الحوار الحضارى ؟
- هل يختلف الحوار الحضارى عن "حوار الحضارات" ؟
- هل يوجد حوار حضارات بالفعل ؟ أم أننا (علىمستوى العالم العربى الإسلامى) ننشد هذا الحوار ؟ وهل الآخر ينشد ما ننشده ؟ أم ينظر إلى الموضوع من زاوية أخرى ؟

سيحاول البحث الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التناول.

المنهج المستخدم فى الدراسة :

يعتبر منهج التحليل المقارن إلى جانب المنهج التاريخى، هما أنسب المناهج لهذه الدراسة فيما ترى الباحثة.

مخطط الدراسة :

فى ظل التساؤلات المطروحة، ينقسم البحث إلى ثلاثة أجزاء رئيسية تمثل الإطار العام للبحث، وتتسع فى الوقت نفسه لما يمكن أن يندرج تحتها من موضوعات فرعية.

---

(١) مازالت المؤتمرات مستمرة فى مصر والعالم الإسلامى، عقد فى مصر المؤتمر الإسلامى الثانى عشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية على مدى أربعة أيام من ١٤ يونيو سنة ٢٠٠٠ تحت عنوان : نحو مشروع حضارى لنهضة العالم الإسلامى والإسلام ومتغيرات العصر.

أولاً : الإطار النظرى في الموضوع، وهو الإطار المفاهيمى.
ثانياً : الإطار التطبيقى، وهو الخاص بالإسلام والحوار الحضارى.
ثالثاً : حوارنا فى مواجهة العصر.
ثم خاتمة البحث.

أولا : الاطار المفاهيمى لعنوان البحث :

بما أن موضوعي "الحوار الحضارى فى الإسلام" سيقتصر الأمر داخل هذا النطاق ، ويكون تحديدى للمفاهيم (١) من خلال اللغة العربية لغة الإسلام والمسلمين • فى البداية لابد من التسليم بفرضية - فيما اعتقد - أنه لا خلاف عليها وهى : أن الحضارة صناعة الإنسان ولنا أن نسأل - فى هذه الحالة - لماذا ينفرد الإنسان بالحضارة ؟ وهنا يصح لنا الكشف عن الخصائص التى تجعل الإنسان مؤسس الحضارة وتجعله الكائن "المتحضر" الوحيد ، الذى يمكن أن يحقق حضوره الفعلى وإنسانيته فى حضارة تشهد بتفرده عن بقية المخلوقات ، أى بتفرده "ككائن متحضر" •

وإن صح القول بتفرد الإنسان بالحضارة ، يصح أن ندخل فى معنى الحضارة السمات التى ينفرد بها الإنسان وهى : وعى الإنسان ، فكره ، سلوكه ، ضميره ، قيمه ، ومبادئه وطموحاته وأهدافه •• إلخ فإذا كان الإنسان - على سبيل المثال - ينفرد بالوعى الذاتى وبالعقل - لا شك فى هذا- فإن السؤال متى يمكن أن يحقق المعقولية الواعية فى الوجود ؟ أى يحقق معنى حضوره العقلى ؟

هناك فرضية أخرى يجب التسليم بها فى قضية الحوار الحضارى هى: أن الإنسان مجبول على الحوار لأن "الحوار" مرتبط بغريزة "الحياة فى

جماعة عند الفرد ، باعتبار أن الإنسان اجتماعى بطبعه ، وغريزة الحياة عند الفرد تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة(٢) وهو ما يحمل معنى الحوار وضرورته ، فإن عملية التكوين ذاتها لا تتم إلا بالحوار "والمجتمع الذى يتجمع لتكوين حضارة فإنه يستخدم نفس العزيزة ، ولكنه يهديها ويوظفها بروح خلقى سام" (٣) ويجب التفرقة بين مفاهيم مفاهيم ثلاثة هى : "الحضارة" و"الحوار الحضارى" و"حوار الحضارات" وبالرغم من اختلاف كل مفهوم عن الآخر فى المعنى ، إلا أن هذا لا يلغى الارتباط الشديد والعلاقة الوثيقة بين المفاهيم الثلاثة على نحو ما سنبين :

الحوار الحضارى :

إن تعبير "الحوار الحضارى" مركب من لفظين ، أحدهما صفة والآخر موصوف ، ولن نستطيع أن نفهم المعنى إلا بإدراك الشروط التى نصف بها الحوار بأنه حضارى ، وذلك لن يتأتى إلا بالوقوف على معنى "الحوار" و"الثقافة" و"الحضارة فى اللغة العربية" (بما أن الموضوع هو الحوار الحضارى فى الإسلام) معنى الحوار : الحوار : الرجوع عن الشئ وإلى الشئ حار إلى الشئ وعنه حوراً ومحاراً ومحارة وحوراً : راجع عنه وإليه، والمحاورة المجاوبة والتحاور : التجاوب ، وتقول : كلمته فما أحار إلى جواباً ، ما رجع إلى حويراً • ولا حورا أى ما ورد جواباً ، واستحاره أى استنطقه •

والأحور : العقل ، وما يعيش فلان بأحور ، أى ما يعيش بعقل يرجع إليه (٤) •

استنتج مما سبق ما يلى : إن الحوار تحاور أى تفاعل وتجاوب مقصود بين طرفين ، وهذا التجاوب يقتضى حتمية الوصول إلى نتيجة إيجابية بحكم

مفهوم "التجاوب" ذاته بين الطرفين ، وهنا تلعب القصدية دورا مهماً في عملية التوجه الإرادي نحو فعل الحوار ، ونحو الوعي بموضوع الحوار ، وأهمية الوقفة الحوارية التي تقتضي التفاعل والتواصل وربما قدراً من التنازل أحياناً من الطرفين تحقيقاً للغاية من الحوار • والغاية عادة حل لإشكال معين ، أو موقف معين فيه خلاف واختلاف في الرأي ، وهو ما يمثل موضوع الحوار • إذن عناصر الحوار هي :

١- **موضوع الحوار** : الموضوعات كثيرة ومتعددة وتختلف من مجال لآخر •

٢- **منهج الحوار** : وهو الأسلوب والطريقة التي يمكن أن توصلنا إلى الأهداف المقصودة ، فالمنهج يمثل خريطة السير التي تحدد لنا كيفية السير نحو الهدف ، كما تحدد لنا نقطة البداية أيضا •

٣- **الأهداف** : وهي أصل الحاجات والمصالح والمنافع التي اقتضت الوقفة الحوارية ، فهي ما يمثل ثمرة للتفاعل والتحاور ، فهي الغاية ومحطة الوصول •

٤- **الواقع** : الواقع هو ما يمثل نقطة الانطلاق التي يجب أن نبدأ منها السير والتوجه نحو الهدف المقصود ، والتعامل مع هذا الواقع قصدا لتغييره وتجديده ودفعه للأفضل والأحسن ، وهو معنى التحسين (على مستوى المادي والمعنوي) الذي يمثل معنى الحضارة كما سنبين فيما بعد •

٥- **لغة الحوار** : وليس المقصود هنا لغة الحديث ، إنما المقصود لغة التفاهم بين الأطراف ، هذه اللغة التي يحكمها أيضاً لغة الحديث ، وعقلية المتحدث ، ومفاهيمه وطرق تفكيره •• الخ •

٦- **الأطراف المتحاورة :** هم المعنيون بالموضوع ، لابد أن يحكمهم التوجه الإرادى المقصود نحو الهدف من الحوار ، أى يحكمهم التجـاوب والتفـاهم لحل إشكالية ما تفرض نفسها ، أو يفرضها الواقع وتتطلب وقفة للحوار مـن الأطراف المتحاورة ٠

بناء على ما سبق فإن أى توجه إنسانى مقصود لفعل "الحـوار" هـو تجاوب مع طرف آخر أو شئ آخر ولا يمكن أن يتم هذا التجاوب بمعـزل عن تفهم الموضوع والهدف والبحث عن أفضل طريقة لتحقيق الهدف ٠

ليس شرطاً أن يتخذ التجاوب منحى إنسانيا فقط - كأن يكون حـوارا بين الإنسان وإنسان آخر - بل قد يكون حوار إنسان مع أشياء مادية ، وهـذا يفهم من معنى "استحاره أى استنطقه "فهذه العملية قد تنسحب على المـادى وغير المادى ، وحوار الإنسان مع الأشياء حين يستنطقها وتتجاوب معه اتخذ صورا كثيرة عبر التاريخ تمثلت فـى اكتشـافاته العلميـة والتكنولوجيـة واختراعاته التى سجلها على صفحات التاريخ ٠

يفهم أيضا من معنى الرجوع "عن "الشى و"إلى "الشئ ، أنـها عمليـة تحمل فى طياتها معنى التجديد ، أو التحسين المستمر ، فالرجوع الأول "عـن " الشئ (سواء ماديا أو معنويا) هو رجوع يقصد به ترك هذا الشئ أى تغييره وتجديده وتحسينه ، والرجوع الثانى : إلى "الشئ ، هو رجوع إلى الشئ نفسه ولكن بعد تحقيق عملية التحسين ، أى رجوع "إليه" فى ثوبه الجديد ، وهو ما يمثل هدف الوقفة الحوارية المقصودة من الطرفين وهو معنى التجـاوب أى الانتقال إلى وضع جديد ترضى عنه الأطراف المتحاورة جميعها ٠

أفهم أيضا من هذا الرجوع "عن و"إلـى" الشـئ أن الأمـر يقتضـى استمرارية ديناميكية لا تنتهى ، أى أنها عملية متجددة دائما ، لا تقف عند حد معين ما دامت الأشياء والموضوعات والمواقف موجودة ومتجدة ، ومـادام

الهدف هو التحسين والتقدم نحو الأفضل والأكمل ، وهذا الرجوع "من" و"إلى" يؤكد عملية التواصل المستمر بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر والمستقبل ، فلا انقطاع حاسم بين ماض وحاضر ، ولا استرجاع كامل لما هو قديم ٠

أفهم أيضا مما سبق أن الحوار يتأسس على العقل حين يعنى "الأحور" العقل ، فلا يمكن أن يحدث حوار دون "أحور" فالعقل هو الأساس الأول والرئيسى فى عملية الحوار ، وهو مناط التكليف عند المسلمين ، وهو أعدل الأشياء قسمة عند الفلاسفة (ديكارت) ، وهو مميز الإنسان فى كل زمان ومكان حتى يمكن القول : إن الحوار أخص خصائص العقل ذاته حين يتخذ موضوعا معينا يمارس فيه فعل الحوار ، وليس لنا هنا أن نبحث عن طبيعة العقل معزولا عن فعل الحوار على غرار "أنا أفكر إذن أنا موجود (ديكارت)، وإنما أنا افكر فى موضوع ما (هوسرل) أى أن حوار الفكر (حتى الحوار الصامت) لابد أن يكون حوارا فى موضوع ما ، من هنا كان لب الإنسان وصميمه هو الحوار مع الآخر ، والآخر هو الموضوع أيا كان نوعه بل إن وجود الإنسان نفسه متوقف على الحوار ، لأنه متوقف على تفاعله مع كل ما يحيط به ٠

أصل الثقافة فى اللغة العربية (٥)

أن أصل كلمة ثقافة فى اللغة العربية يأتى على عدة معان جميعها تحمل فى طياتها معنى الحوار ، أجملها فيما يلى :

- الحذق والفطنة ، ولا حذق ولا فطنة إلا لموضوع ٠
- سرعة التعلم والفهم ، ولا تعلم ولا فهم إلا أن يكون حوار بين معلم ومتعلم ، ومنهج ومادة تعليمية ٠٠ الخ ٠

- التهذيب والتأديب ، أى تقويم المعوج ماديا ومعنويا وهو معنى الحوار على مستوى المادى والمعنوى الذى يستهدف عملية تقويم دائمة تستدعى حوارا مستمرا وصولا للأفضل والأحسن .
- معرفة ما يحتاج إليه ، وعملية المعرفة ذاتها حوار .
- إدراك الشئ والظفر به ، عملية الإدراك حوار بين المدرك والمدرك ووسيلة الإدراك والهدف .. الخ .

يتضح مما سبق أن معنى الثقافة فى أصل اللغة العربية ، يترادف مع معنى الحوار الحضارى ، بل أن الثقافة هى الحوار الحضارى ذاته حين تعنى عملية تثقيف مستمرة ، لا تتوقف عند حد معين ، على مستوى المادى والمعنوى ، ومعنى أن عملية التثقيف هى عملية حوار مستمر دائم لا ينتهى لا يعنى إن إنسانا أو مجتمعا معينا قد حصل من المعارف والعلوم ما يجعله على قمة السلم الثقافى ، أو أنه قد وصل إلى الغاية القصوى فى الحوار ، وإنما دلالات التثقيف والتهذيب والتقويم ، تعنى مراجعة الذات والأشياء وتقويمها وإصلاح إعوجاجها دائما ، وهو معنى الحوار الحضارى الدائم المستمر الذى لا يتوقف أبدا عند حد معين ، لذلك نجد عملية النقد والتصحيح عملية تسعى إليها الأمم المتقدمة والنامية على حد سواء مهما كان مستواها الحضارى .

أصل الحضارة فى اللغة العربية (٦)

إن الحضارة فى اللغة العربية تأتى على عدة معان أجملها فيما يلى :

- من أهم معانيها الحضور الذى هو نقيض المغيب .
- من معانيها ما يتعلق بالمادة ، وهو حضور الشئ .

- ومنه ما يتعلق بالاجتماع : أى الحضور بمشهد من الآخرين ، أى بشهادة الغير على هذا الحضور •
- ومنه ما يتعلق بالمكان (الحاضر اسم المكان) •
- ومنه ما يتعلق بالزمان (حضرت الصلاة) •
- وما يتعلق بالجانب النفسي والاجتماعي والاقتصادي كالاسقرار والأمـن والأمان ، وارتباط ذلك بالموارد الطبيعية وأهمها المياه ، ومن ثم البنـاء والتعمير وإقامة الأمصار والديار •
- ومنه ما يتعلق بالبيان •
- وما يتعلق بالسرعة والانطلاق والارتفاع ، كارتفاع الفرس فى عدوه •
- ومنه ما يتعلق بالاحتضار أى الموت •

مما سبق : يجب أن نعى دلالة الحضارة فى اللغة العربية من الحضور وارتباطها بكل العناصر التى تمثل معطيات هذا الحضور المشهود من الغير، الفعال فى الزمان والمكان ، المتعلق بالأمن والأمان والاستقرار ، إنه ارتباط وتلازم وتفاعل بين عناصر إنسانية ، ومعطيات طبيعية مكانية وزمانية ، إنه حضور إنسانى عبر الزمان والمكان يهدف الأمن والأمان والاستقرار ويقصد السعادة للإنسان ، وهنا أيضا نجد العلاقة الحوارية بين المـادى والمعنـوى حين تتجسد فى الواقع الحاضر المشهود من الآخرين •

وبعد أن وقفت على التحديدات اللفظية فى اللغة العربية ، أخلص إلـى أنه إذا كانت "الحضارة" فى مفهومها العام - ثمرة كل جهد يقوم به الإنسـان لتحسين ظروف حياته على وجه الأرض ماديا ومعنويا (٧) •

فإن الحوار الحضارى - فيما أرى - هو ذلك الجهد المبذول ، والتخطيط المنظم لعملية التحسين المادية والمعنوية بغية الوصول إلى الحضارة التى هى ثمرة هذا الجهد المنظم ، وهذا الجهد المنظم يأتى عادة لاستجابات تعلمها الأفراد ، وأصبحت من مميزات مجتمعهم لمواجهة تحديات المجتمع • والثقافة الفعالة تمثل الروح التى تكمن وراء المادة الحضارية تدفعها نحو الحركة الموجهة لصالح الإنسان ، فتصبح الحضارة مركبا من روح وجسد ، يصوغها الإنسان بفعل حوار حضارى يجسد فيه معتقداته وآماله وطموحاته ، ويربط بين المؤثرات الداخلية والخارجية ، أى المعطيات الروحية والمادية ربطا يجسد الثقافة فى منتج حضارى ، وسلوك اجتماعى فعال •

الحوار الحضارى : هو سعى الإنسان / المجتمع الدؤوب للتغلب على تحدياته باستجابات ناجحة ، وهو يتركب من حركة الوعى الفكرى المنظمة ، وحركة العمل الموجهة ، حين يتمثل الإنسان فى مجتمع ما ثقافة معينة ، ويخلص للفكر إخلاصا يدفع به إلى وعى الأنا واللا أنا فى آن واحد ، فيتم الحوار الحضارى بينهما ، من نقطة أساسية وضرورية وهى نقطة الوعى الذاتى الذى يمثل جوهر الإنسان ، يبدأ الحوار مع الذات ثم تنطلق نحو الآخر، المادى وغير المادى ، وتصبح الحضارة حصيلة ما يقوم به الإنسان من حوار مثمر مع الأنا ومع كل ما هو لا أنا مرتكزا على ثقافة تمثل "قوى التماسك" و"موجهات" لحركة الحوار ، وحين يسطر هذا الحوار صفحات التاريخ ، نقول : إن التاريخ هو الحضارة ، والروح الإنسانى الحضارى يتجلى فى التاريخ ، عبر آنات الزمان فى حركة دائبة ، لا تنقطع ولا تتوقف زمانيا ، ولا تتوقف مكانيا ، فإنها تعبر حدود الجغرافيا ، أى تنتقل من مكان إلى آخر ؛ شريطة أن يظل سعيها دائما عبر الزمان ، يصنعها وعى

الإنسان، وحين يرى هيجل أن "تحولات التاريخ هى تقدم إلى شــئ أفضــل وأكمل" (٨) يتجلى مفهوم التقدم مقرونا بمنجهية الحوار الحضاري حين يمثل حركة التقدم ذاته عبر التاريخ ، وتتجلى الغاية من التقدم وهــو "التحســين" الروحى والمادى ، وهذا "التحسين" لا يتم إلا بالحوار الحضارى من الإنســان (المركب من المادى والروحى) ومن هذا لا تعجب من وجود فلسفات مثاليــة وواقعية:فلسفات تقدس الروح،وأخرى تقدس المادة،وعلوم تقوم على كل مــا هو روح ، وأخرى تقوم على كل ما هو مادي ، ذلك لأن الإنسان - صــانع الحضارة - فيه ما هو مثالى روحي وما هو مادي ، والروح الإنسانى ليست هى عبادة للمادة وليست تدميرا لها ، إنما هى "وعى حضارى" لحقيقة المادي وحقيقة الروحي وحقيقة العلاقة بينهما ، فهى وعى بحقيقة الإنسان ، وجوده ، وأهدافه وعلاقاته بمعطيات الحياة ، وعى بالإطــار العــام لحركــة الفعــل الحوارى ، أو وعى بفلسفة الحوار الحضاري .

"الحوار الحضاري" هو عملية تجاوب مستمرة بين طرفين تهدف إلــى التصحيح والتجديد سعيا للأفضل لتتأسس الحضارة على سلسلة مستمرة مــن التصحيحات والتعديلات ، والحضارة تكمن فى قيمة ثقافتها المتصلــة عــبر الامتداد الزمانى فى خط بيانى صاعد ، بصرف النظر عن النكسات المؤقتة، والتعرجات والالتواءات التى تطرأ على مسار حركتها الصاعدة(٩) شــريطة ألا ينقطع صعودها المتصل ، وهنا يأتى دور النخبة المثقفة فى مجتمع مــا حين تقف على مستوى الصعود والهبوط فى الخط البياني لحضارة المجتمع ، ومن ثم نقد وتقييم ومتابعة لطريقة الحياة،ومنهجية الحوار الحضاري التــى يسلكها المجتمع .

أنواع الحوار الحضارى :

إن من الحوار الحضارى ما هو "تثقيف" مادى كما فى تثقيف الرماح ، أى تسويتها وتقويم اعوجاجها حتى يستفاد منها ، وهو مـــا يعتـــبر حـــوارا حضاريا إذا ما حقق المنفعة والفائدة لتلبية حاجات الفرد والمجتمع ٠

ومن هنا أرى أن ما أسمته الدراسات الأنثروبولوجية فى مستهل أيامها بـــ "الحضارة المادية" (١٠) هو ثمرة للحوار الحضارى العلمى على مســتوى الأشياء حين يبدأ حوار الإنسان مع الأشياء ، فكل محاولات الإنسان لاختراع أدواته هو نوع من الحوار الحضارى مع الأشـــياء ، فـــإذا كـــان مؤرخـــو الحضارة يبدأون العصور التى تشكل تاريخ الإنسان بالعصر الحجرى ، فـــإن هذا لا يعنى أن الحوار الحضارى بدأ بهذا العصر ، هو قبل ذلك وبعد ذلـــك حين حاول الإنسان أن يستنطق الأشياء ويدخل معها فى حـــوار وتتجـــاوب معه، ويتوالى الحوار الحضارى بين الإنسان والأشياء عبر اختراعاته التـــى تتواصل من عصر إلى آخر ، اكتشافه للنار ومعرفة استخدامها فى الطـــهى والصناعة ، وكذلك الزراعة ، واستئناس الحيوان ، والتعديـــن ، والكتابـــة ، وصولا إلى عصر التكنولوجيا ٠٠ الخ ، هذا كله هو ثمرة للحوار الحضارى بين الإنسان والطبيعة(١١) على أن حوار الإنسان مع الطبيعة يســـتلزم أولا نوعا آخر من الحوار وهو :

الحوار الحضارى على المستوى الفكرى والمعرفى والأخلاقى ، وهنـــا يتجلى المعنى الآخر لعملية "التثقيف المعنوية ، حين يصبح الإنســـان علـــى دراية بما يمثل لبه وصميمه وبما يحتاج إليه ، وبالأهداف التى تحقق السعادة له ولمجتمعه ، وبطريقة تحقيق الأهداف عمليا ، تتجلى هنا الأبعاد الفكريـــة للثقافة من حذق وفطنة وسرعة تعلم ٠٠ الخ ، ويتجلى البعـــد الاجتمـــاعى لحاجات المجتمع ، ويتجلى البعد الأخلاقى على مستوى الظفر بمعانى الحـــق

والخير والعدل ٠٠ الخ وكل القيم التى تهذب الوجود الإنساني وتقوّم اعوجاجه ٠

بعد أن انتهيت من تحليل الإطار المفاهيمى على مستوى اللغة الغربية ، أنتقل إلى موقف الإسلام من الحوار الحضاري ٠

ثانيا : الإسلام والحوار الحضاري :

لا يمكن تقدير التعاليم الجديدة التى جاء بها الإسلام والتى قام بنشرها رسول الله ﷺ تقديرا حقيقيا ، ولا معرفة العطاء الحضاري للإسلام إلا بعد معرفة تاريخ العرب الديني والفكري والاجتماعي والثقافي قبل الإسلام ، وبما أن المقام لا يسمح بهذا الأمر أكتفى بإشارة موجزة إلى بعض التغيرات التى أحدثها الإسلام والتى صورها بوضوح جعفر بن أبى طالب فى خطبته أمام نجاشى الحبشة حين قال : أيها الملك ، كنا قوما أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ونأكل الميتة ، ونأتى الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسئ الجوار ، ويأكل القوى منا الضعيف ، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه ، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان ٠ وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار ، والكف عن المحارم والدماء ، ونهانا عن الفواحش ، وقول الزور ، وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة ، وأمرنا أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئا ٠ وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام" (١٢) ٠

وهكذا صور جعفر الفرق بين الجاهلية وبين الإسلام الحضاري ، الفرق بين البداوة والحضارة ، حين صاغ الإسلام من هذه العجينة المشتتة الممزقة خير أمة أخرجت للناس ، مصداقا لقوله "كنتم خير أمة أخرجت

للناس" (آل عمران /١١٠) أخرجها الإسلام من جهلها وبداوتها إلى رحابه الواسعة ، فكانت الحضارة الإسلامية تتويجا لثقافة الإسلام عبر الحوار الحضارى ممثلا فى نقطة البداية وهى الوعى الذاتى لحقائق الوجود .

الدين والوعى الحضارى :

علينا أن نعرف كيف خلقت روح الإسلام من عناصر متفرقة أول مجتمع إسلامى فى تجربة عمرت ألف عام ، وحضارة ولدت على أرض قاحلة ، وكلمات نزلت تخاطب البدوى البسيط فألفت نسيجا متكاملا ، مترابطا، إنها عملية التركيب التى تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات(١٣) لتنظيم حياة الأمة حين تتخذ لها إتجاها عاما تقودها روح تحركها وتدفع الجميع دفعة واحدة نحو أهداف تحقق سعادة الفرد والمجتمع معا .

انطلق ميلاد الحضارة الإسلامية من جوهر الدين ، وجوهر الدين هو قوة التركيب التى تجمع عناصر الحضارة فى مركب واحد ، وجوهر الدين لا يصبح مؤثرا إلا إذا تم تسجيله فى النفس ، وتسجيله فى النفس هو ما يهم الدين (١٤) .

قال تعالى : "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" واعتمادا على هذا السند الشرعى ، قال مالك بن نبى "غير نفسك تغير التاريخ"(١٥) .

وتغير النفس يتطلب إرادة التغيير ، وإرادة التغيير لا تتحقق إلا بالإيمان وبالوعى الذاتى ، ولم يكن من السهل على المسلم أن يبدأ وعيه الذاتى ، ثم وعيه الحضارى ، إلا بعد أن يعى حقيقة نفسه ، وحقيقة وجوده ، ودوره داخل الإطار العام الذى يحكم حركة الوجود وحركة الحوار

الحضاري ، هذا الإطار الذى يضم الحقائق الأخرى ، حقيقة الله،وحقيقة الكون ، والحياة،أى الوجود بما فيه،ومنْ فيه،ودور الإنسان فى كل هذا ٠

إنه الإطار العام الذى يضم السماء والعالم والإنسان ، وفعل الإنسان يجرى فى الزمان والمكان ، صورة الفعل هى صورة الحوار حين يسعى الإنسان لفهم الحياة فيتجدد فعله عبر الزمان مشدودا بتقدم حركة العقل وخبرة الإنسان ، لتتشكل الحضارة فى التاريخ بفضل الإنسان ٠

وداخل الإطار العام للحوار ، لابد أن يعى الإنسان قوة الدفع الروحية، ونقطة الانطلاق الواقعية التى تبدأ منها حركة الحوار الحضاري ٠

وقوة الدفع الروحية ، هى "الفكرة الموجهة" لحركة الفعل الحضاري ٠ ونقطة الانطلاق الواقعية هى الواقع المراد تحسينه وتطويره للأفضل والأكمل٠

و"الفكرة الموجهة" هى الأساس الثابت الذى يجمع الشتات ، هى العقيدة الدينية (بمعناها العام) بكل ما تحمله من قيم أخلاقية ومثل عليا توجه حركة الإنسان ٠ وعلى ذلك ينبغي أن نبحث فى أى حضارة من الحضارات عن أصلها الدينى الذى بعثها ، أى عن القيم الأخلاقية والمثل العليا التى توجهها٠

وإذا كنا بصدد الحديث عن الحوار الحضاري فى الإسلام ، علينا أن نبحث عن "الفكرة الموجهة" لحركة هذا الحوار ، والتى أيقظت الوعى الحضاري وألفت نسيجا مترابطا وسط التمزق والشتات والقلق ٠

بدأت إرهاصات الحضارة الإسلامية فى غار حراء ، بهذا الحوار الصامت من إنسان عُرف عنه أنه صادق أمين ، كان يعيش فى وسط يموج بكل أنواع المضادات الإنسانية ، اعتزل هذا الوسط ، ليبحث عن وعي المجتمع المفقود ٠٠ انطلقت الشرارة الأولى للحوار الحضاري فى الإسلام

بالتقاء الوحى مع الصادق الأمين محمد بن عبد الله النبـــى الأمـــى ليحمـــل الرسالة فكان الرسول المبلغ ﷺ لأول كلمة نزلت من السماء تؤكد الحـــوار الحضارى فى أجلى معانيه ، إنها كلمة "اقرأ" بصيغة فعل الأمر ، تعبيرا عن أن الأمر فعل "والفعل "أمر" لا اختيار فيه ، بل هو فريضة دينية إلهية ليبـــدأ الدرس المنهجى فى الحوار الحضارى من أول سورة نزلت سورة "العلـــق" التى تحمل معنى الحوار فى أكمل معانيه :

قال تعالى : "اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ٠ اقرأ وربك الأكرم ٠ الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ، كلا إن الإنســـان ليطغى ، أن رآه استغنى ٠ إن إلى ربك الرجعى" ٠

فى هذه السورة تتحدد ملامح الحـــوار ، والإطـــار العـــام للحـــوار ، والملامح العامة للإنسان "فالإنسان خلق من علق ، ويختص بـــالعلم ، وقـــد يتورط فى طغيانه حين يتمادى به الغرور فيرى أنه استغنى عن خالقه" (١٦) إن أول كلمة نزلت فى الإسلام هى بداية إعلاء شأن الفكر والعلم ٠ والأمـــر بالقراءة المستمرة التى لا انقطاع فيها ، هى دعوة للحوار المتجدد المستمر ، دعوة ترتكز على تلازم ارتباط الدين والعقل والعلـــم والواقـــع ، بربـــاط لا ينفصل أبدا ، وينتج عن هذا الرباط ، الحضـــارة كنتيجـــة حتميـــة للحـــوار الحضارى ٠ لقد جسد رسول الله معنى الحوار الحضارى فى دعوته إلـــى الدين الجديد ، حين كانت دعوته دعوة تجديد وتنوير بكل أبعاده الإســـلامية ، تجديد فى الفكر السائد ، وفى الاعتقاد ، وفى المنهج وفى القيم التى ســـادت المجتمع والعالم أجمع ، ليتحقق الهدف من الحوار الحضارى وهو التنويـــر بالمعنى الإسلامى ٠، الذى يعنى إخراج الناس من الظلمات إلـــى النـــور(١٧) فكانت القراءة الفاحصة العاقلة العابدة ، وكان التجسيد العملى لما يقرأ ، لـــب التجديد والتنوير الذى بدأ من عمق النفوس ٠ لقد كان ﷺ خلقه القـــرآن ،

كان قرآنا يمشى ، جسّد اللفظ القرآنى فى الواقع العملى ، لم يكتف بالقول أو الترديد أو الحفظ ، اقترن كلام الله بالفعل ادع إلــى ســبيل ربــك بالحكمــة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن (النحل/١٢٥) ·

بدأت دعوة الرسول ﷺ إلى الإسلام وتأسست الحضارة الإســـلامية منذ بداية الدعوة على ثلاث مراحل طبقها الرسول ﷺ خير تطبيق "إقنـــاع فاقتناع فقانون"(١٨) وطبيعى أن يبدأ الاقناع بالحوار ، ويحدث الاقتناع كــأثر للحوار ، ليبدأ الحوار بفعل مقصود لــهدف مرغــوب ، وتصبــح الوحــدة الأساسية فى لغة الحوار هى "الفعل" وليس القول ، بل هو الفعل شــريطة أن يكون صادرا عن صدق فى الاعتقاد والتصور ، أى قوة فى الإيمان ، ليحقق الحوار الحضارى معناه فى الواقع · وكان الاقناع والاقتناع فى مكة ، حيـث كانت مرحلة التأسيس وبعث الوعى الروحى · وكان "القانون" فى المدينـــة المنورة ، حيث بدأ نور التمدن الحقيقى للتنوير والإسلام الحضـــاري ، بــدأ بالتعاون والتفاعل بين المهاجرين والأنصار(١٩) وبدأ التنظيم الأمثل للعلاقات والمعاملات إيذانا ببدء الدولة ·

والدرس المنهجي للفعل الحضارى هنا أن تكون الوثبـــة الحضاريــة الأولى من أناس يتسمون بالبساطة ، ورجال لا يزالون فى بداوتهم ، فجـــاء الإسلام بقيمه ليهذب من سلوكهم وروحهم ، ولكى ندرك أن قيام الحضـــارة مشروط بصحوة الروح الإنساني ، ويقظة الوعـــي والتوحـــد فـــى الـــهدف والاتجاه، وهذا لا يتحقق إلا بتربية الإنسان تربية روحية وعقلية وبدنيـــة ، تتأسس على قيم فعالة تخلق منه إنسانا قادرا على مواجهة التحديات الواقعيــة وليتأكد لنا أيضا أن قيام الحضارة الإسلامية مشروط ببث الوعي الديني فــى النفوس أولا وهذا يبدأ من الفرد ذاته كما حدث فـــى التجربــة الحضاريــة الإسلامية ، فلم تتكون الدولة إلا بعد تنمية الفرد - اللبنة الأولى فـــى بنـــاء

المجتمع - فمن الفرد يبدأ "التهذيب" و"التثقيف" الحضارى ، ثم يتأسس المجتمع فالدولة بتنظيماتها المتعددة ، ويمكن الوقوف على بعض نماذج حوارية من القرآن الكريم لكى نستخلص منها بعض الأسس المنهجية .

الحوار فى القرآن الكريم :

إن من يستقرئ آيات القرآن الكريم يتأكد له أن القرآن كله حوار ، حوار من المبتدأ حتى المنتهى ، حوار عن الإنسان وإلى الإنسان ، فآيات القرآن الكريم كلها حوار ، أو توجيه للحوار ، أو حديث عن الحوار ، ويكفى أن القرآن ذاته كتاب يخاطب الإنسان ويدخل معه فى حوار ويطالبه بالحوار بأوسع معانى الحوار على كافة المستويات الحسية والعقلية والقلبية الخ . مشيرا إلى كل ما يمكن أن يكون موضوعا للحوار ، والإنسان هو محور الحوار وفاعله ، وأول حوار كان موضوعه الإنسان ، كان بين الله والملائكة، إيذانا بخلق الإنسان وحوار الله مع إبليس كان موضوعه الإنسان ، وحوار الأنبياء مع قومهم لأجل الإنسان ، فالإنسان مبدأ وهدف للحوار فى آن واحد .

حوار البداية (بداية خلق الإنسان) :

فى البدء كان الحوار ، حوار من نوع خاص إيذانا بخلق مخلوق جديد آدم أبو البشرية ، وكان الحوار بين الخالق سبحانه وتعالى وبين الملائكة ، قال تعالى : (إنى جاعل فى الأرض خليفة) (٢٠) لقد أعطى الله سبحانه وتعالى الملائكة حق السؤال والحوار فخرجت على غير المعهود فى طبيعتها من الإذعان والتسليم بأمر الله دون تفكير أو مراجعة ، فكان لها هذا الموقف الفريد والوحيد على ما يذكر القرآن ، والذى مارست فيه حق التفكير فى العلل والأسباب ، فكان هذا الحوار مع الله قالت : (أتجعل فيها من يفسد فيها

ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لــه) (البقــرة/٣٠) وقــد عــادت الملائكة بعد كلمات من الله إلى مألوف وضعــها مــن الطاعــة والامتثــال والإذعان لم يشذ عنها إلا إبليس(٢١) فكان هذا الحوار بين الله سبحانه وتعالى وإبليس ، فى قوله تعالى : "قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيــدىّ أستكبرت أم كنت من العالين ، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته مــن طين ، قال فاخرج منها فإنك رجيم ، وإن عليك لعنتى إلى يوم الدين"، قــال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون ، قال فإنك من المنظرين ، إلى يــوم الوقــت المعلوم ، قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين ، قــال فالحق والحق أقول ، لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين (ص/٧٥-٨٥) .

من الحوار السابق أفهم ما يلى :

- لقد اتخذ إبليس موقفا رافضا ومعارضا لأمــر الســجود للمخلــوق الجديد .

- الله سبحانه وتعالى (وهو علام الغيوب) لم يمنعه علمه المطلــق أن يسأله عن سبب موقفه ، ويستمع إلى حجته .

- عرض إبليس حجته ليبرر موقفه الرافض ووجهة نظره .

- حمل الله تعالى إبليس تبعة اختياره وفعله ليرى فى النهاية مصــيره ومصير اتباعه

ومن الأسس المنهجية التى أراها مما سبق ما يلى :

إن الحوار مكفول لهؤلاء الذين لم يتهيأوا لذلك ، ولهؤلاء المعــارضين أيضا .

فالدرس المنهجى هنا أنه من الواجب علينا ألا نمنع حوارا يجلى الموقف ويوضح الأمور ٠ وأن نترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ، حتى لو كان رأيا معارضا ، ونحترم وجهة نظره بحسن الاستماع ٠

ومن الواجب تقديم الدليل والبرهان عند اتخاذ موقف معين أو رأى معين ٠

ومن الواجب على كل من يتخذ موقفا ويتبنى رأيا أن يتحمل نتيجة رأيه وسلوكه أمام الله وأهم ما أريد التركيز عليه هو اقتران الحوار بالتجديد ، فحوار الله سبحانه وتعالى مع الملائكة ، وموقفها كان بسبب بادرة مؤذنة بجديد ، ومحنة إبليس كانت أثرا لوقع الحدث الجديد على الطور السابق لآدم والذى لم يتهيأ لغير الطاعة والتسخير ، وحوار الرسل والأنبياء جميعهم مع قومهم - على ما يذكر القرآن - يتأسس على التجديد وضرورة الانتقال من طور إلى طور انتقالا من الظلمات إلى النور ٠

نموذج للحوار فى أول سورة المجادلة :

قال تعالى : "قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" (المجادلة/١) ٠

إن المجادلة فى هذه السورة كانت زوجة ظاهر منها زوجها (على عادة الظهار فى الجاهلية) فأتت إلى رسول الله ﷺ "تجادل" فى زوجها وتشتكى إلى الله ، فكان الحوار مع رسول الله ﷺ ، وكانت الشكوى إلى الله ، وكان هذا الموقف الذى استخلص منه ما يلى :

- ورد فى الآية السابقة لفظ "الجدال" ولفظ "الحوار" بصيغة الفعل فهذا يدل على أن هناك فرقا بين المجادلة والمحاورة ، فالجدل (كما فى قواميس اللغة) يدخل فيه اللدد فى الخصومة(٢٢) فمن أحد معانيه ، عنف الخصومة

في المناقشة ، والتحاور يعني التجاوب ، والمحــاورة هــي المجاوبــة(٢٣)، والمرأة كانت تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله ، وتحاور الرسول ﷺ فــي أمرها .

- أفهم من الآية أيضا أن الوقفة الحوارية قد تأتي بعد صراع وخــلاف وجدال بين قديم وجديد ، حين يشتد الصراع ، فالأمر يتطلب وقفة للحــوار ، فيقوم الحوار بين طرفين ، طرف يتمسك بالقديم ويدافــع ويجــادل عنــه ، وطرف يريد تصحيح وتغيير وتجديد للقديم ليتمشى مع الواقع الجديد ، فكانت هذه الزوجة تجادل في زوجها الذي مازال يتمسك بالقديم (عادة الظهار عنــد العرب) الذي لم يعد يتناسب مع الجديد الذي جاء به الإسلام من أمور تتعلــق بالعلاقات والحياة الزوجية . فكانت تطالب بتصحيح الوضع ، عندما كــانت تشتكي الى الله ، وتحاور الرسول ﷺ فكان يقول لها عليه السلام ، "حرمــت عليه" فكانت تدافع وتقول : والله ما ذكر طلاقا .. هكذا كانت تعي الفـــرق بين الظهار والطلاق ، الفرق بين القديم والجديد ، وهي التي جسدت المأســاة في شكواها حين كانت تناضل في حقها المسلوب الذي سلبها إيــاه زوجــها فقالت لرسول الله ﷺ : "إن أوسا تزوجني وأنا شابة مرغوب في ، فلما خــلا سني وكثر ولدي جعلني كأمه" (٢٤) فكان الموقف بالنســبة للمــرأة واقعــا مأزوما تكابد فيه صراعا يهدد حياتها وحياة أولادها بالضياع .

- من الآية أفهم أيضا ضرورة وجود المرجعية التي يجب أن نحتكــم اليها عند الاختلاف في مثل هذه الظروف - لجأت المرأة إلى رســول الله ﷺ منقذ الأمة من الضياع ، الحاكم بأمر الله العادل ، مبلغ الرسالة ، لجأت لمــن لديه الحس الصادق ، والملاذ واليقين ، لمن ينظر بنور الله ، ولــم يســتطع الرسول الكريم الحكم في هذا الأمر حتى جاءه نــور الله ، فــنزل الوحــي

بتصحيح الأمر ، ومن هنا كانت الشكوى إلى الله ، والحوار مع رسول الله ﷺ .

- يجب أن ندرك من الموقف السابق ، أنه حينما يحيط بنا الخطر ، ويتأزم الموقف يجب أن نتخذ الحوار وسيلة لتصحيح الواقع المأزوم ، على أن يكون الحوار تجاوبا وتفاعلا لتصحيح الواقع ، فالحوار يبدأ من الواقع ليرتد إليه مرة أخرى مصححا إياه كما تجلى فى الموقف السابق ، إنه الواقع الذى يتحدى وينتظر الاستجابة ، والاستجابة الناجحة هى التى تحكمها المرجعية العادلة التى تأذن بتغيير أوضاع ظالمة تسود فى مجتمع ظالم .. وتجعل نور الله مرجعا مصداقا لقوله :

"ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور" (النور/٤٠) .

- واستكمالا لهذا الدرس المنهجى الذى نتعلمه من الموقف السابق هو ما قالته هذه المرأة الحكيمة (على ما يروى فى كتب التفاسير) حين قالت "إن لى صبية صغارا إن ضممتهم إليه (إلى زوجها) ضاعوا ، وإن ضممتهم إلى جاعوا" (٢٥) هنا تبدأ صرخة العقل حين يعقل الواقع فكل طرف منهما على حدة يعانى نقصا ما ، لكن حين يؤتى الحوار ثماره ، يحدث التفاعل والتجاوب والجمع بين الطرفين ليكونا كيانا واحدا ، ينتهى النقص عند كليهما، ويحدث التوازن والتكامل ، وتحل المعضلة التى كادت أن تؤدى إلى التشتت والتمزق والتفرق لكل طرف من الأطراف فى حالتنا هذه .

مما سبق أفهم أن الحوار ضرورة يفرضها الدين والعقل والواقع ، إنها ضرورة قد تتطلبها وجود أوضاع ظالمة فى مجتمع ظالم ، لبث الوعى وتجلية النفوس والعقول مما ران عليها من معوقات انطلاق الروح نحو الأكمل والأفضل .

من مقتضيات الحوار الحضاري في الإسلام :

إن الحوار الحضاري لا يمكن أن يبدأ دون أسس أو شروط أو متطلبات ، وفيما يلي أهم المقتضيات التى أراها فى هذا الصدد .

الوعى الذاتى : إن الحوار الحضاري لا يمكن أن يتم بمعزل عن الوعى الحضاري ، وهذا الأخير لا يتأسس إلا على "الوعى الذاتي" والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يعى ذاته ، خلافا للحيوان الذى يدرك الأشياء الجزئية من حوله باستخدام حواسه ، لكنه يقف عند حد "الإدراك " الجزئى للأشياء فقط . أما وعى الإنسان ، فهو إدراك لموضوعات الإدراك ، ووعى بذلك الإدراك فى آن واحد ، فإدراكى لذاتى ، وأنا أفعل الفعل هو "وعى ذاتى "وقولى" أنا يحوى جوهر العملية المزدوجة يعنى أننى استطعت إدراك ذاتى ، وقمت بتمييزها عن غيرها من الأشياء والموجودات (٢٦) .

والوعى الذاتى يحتاج إلى تربية وتعليم فمفتاح هذه المشكلة هى مسألة تربوية بالدرجة الأولى ، فالتربية هي الوسيلة الوحيدة التى تنمى وعى الإنسان لذاته ، وهى الوسيلة التى ينتقل بها من مستوى إلى مستوى آخر من الوعى . وعلى ذلك فالوعى الذاتى ، لا يوجد منذ البداية ، بل ينمو ويتطور مع الإنسان فى مجرى وعيه حتى يصل إلى الوعى بحقيقته وحقيقة كل ما عداه ، وهو بهذا التطور يحتاج إلى جهد شاق للوصول إليه حتى تتحقق هذه الإمكانية بما لها من نتائج خطيرة فى الحياة ، وفى عملية التأسيس الأولى للحضارة الإسلامية قام الرسول ﷺ بدور المربى الذى أسس الوعى الذاتى لدى المسلم على عين إلهية حين بصّره بحقيقته ، وحقيقة وجوده فى الكون ، وحقيقة الأمانة التى اختارها طوعا لا كرها فكانت بداية الوعىَ هى عملية "تثقيف" روحى نفسى معنوى ، شملت العقائد والأخلاق والقيم عبر ثقافة إسلامية تأسست على الدين الذى بدأ من عمق النفوس بتكوين حالة وجدانية

ذهنية عند المسلم كقوة دافعة تدفعه للحوار الحضارى مع ذاتــه ومــع كــل معطيات الوجود ٠٠ فكانت بداية الوعى الذاتى هى نفسها بداية الوعى الدينى والوعى العلمى ، حين تأسس هذا الوعى على عدة أسس أهمها :

تصحيح العقيدة : كان الدرس الأول فى الإسلام تصحيح العقيدة التى علــى أساسها يستقيم السلوك العملى ، فكانت الدعوة إلى التوحيد اللبنة الأولى فــى بناء شخصية المسلم ، ليتسع التوحيد من توحيد العبادة ، إلى توحيد الاتجاه ، وتوحيد خط السير وتوحيد المنهج ، وتوحيد القيم التى نهتدى بها فى مســيرة حياتنا ، فالقيم التى تهدى الإنسان سواء السبيل كثيرة العدد : العلم ، والقدرة، والعدل ، والحرية ، والتعاون ، والرحمة ٠٠ الخ ، لكن هذه الكثرة قد تتوحد عند قوم بحيث لا ينقض بعضها بعضا ، وقد تتعارض عند قــوم آخريــن ، وعندئذ يعانى الأفراد من تمزق وتفسخ ٠ إن الطابع الثقافى العميق الذى تميز به أسلافنا العرب المسلمون هو الوحدانية فى مجموعة القيم ، بحيــث كــان الرجل منهم يتصرف فى شئون حياته بكيانه كله ، مما خلع علــى ســلوكهم تلقائية فطرية لا تكلف فيها ولا تصنع ، فالعقائد لم يعتنقــها أصحابــها فــى الأصل ليخزنوها تحفا فى صناديق النفائس ، بل اعتنقوها - وهــم أقويــاء أسوياء - لتكون هى المسارب التى تنسكب فى أطرها عمليات الحياة كما هى واقعة (٢٧) فكانت الأسس الايمانية التى انطلقت من عقيدة التوحيــد تغــذى الوعى الإنسانى ، ومنها أن الانسان مخلوق للحوار بما تهيأ من وسائل التعقل والتبصر والتدبر والتمييز بين الخير والشر ، ذلك من جوهر إنسانيته وبــها يحمل الأمانة ويتحمل تبعات التكليف ومسؤلية الثــواب والعقــاب ٠ فكــان الحوار من المبتدأ إلى المنتهى ، حوار المبتدأ هو الحوار العقلى العلمى الذى أرساه فعل الأمر اقرأ ، فكانت قراءة الكون "كتاب الله المفتوح" (٢٨) وكــانت قراءة كتاب الله المقروء "القرآن الكريم" ومن الحوار عبر القراءتين كــانت

الحضارة الإسلامية ، وقراءة المنتهى كما فى قوله تعـالى : "وكـل إنسـان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتـابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا" (الإسراء /١٣-١٤) لقد أقر الإسلام خصائص الإنسانية التى تعنى الارتقاء إلى الدرجة التى تؤهله لخلافة الله فى الأرض ، واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان ، وأمانة الحوار ، ولأنـه المختـص بالعلم والبيان والعقل والتمييز ، مع ما يلابس ذلك كله من تعرض للابتـلاء بالخير والشر ، وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته ، وما يزدهيه مـن الشعور بقدره ومكانته فى الدرجة العليا مـن درجـات التطـور ومراتـب الكائنات(٢٩) .

لقد أقر الإسلام الحرية والتحرر من خلال عقيدة التوحيد ، حين يبـدأ التحرر بتحريم عبودية الإنسان لغير خالقه ، والمساواة التامة المطلقة بيـن البشر ، فهم جميعا سواء خلقوا من نفس واحدة (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونسـاء) (النساء/١) .

- أقر الإسلام حرية العقيدة قال تعالى : ولو شاء ربك لآمن من فـى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس/٩٩) .

"لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" (البقرة/٢٥٦) .

إن ما يأباه الإسلام نصّا وروحا ، إلزاما للإنسـان بحمـل الأمانـة ، وتقديرا لأن العقيدة لا تكون عقيدة حتى تصدر عن اعتقـاد ، والإيمـان لا يكون إيمانا حتى ينبع من القلب والضمير عن رضـى خـالص وطمأنينـة صادقة .. ولا خير فى كلمة ينطق بها اللسان زورا ويكفر بها القلب ، فذلك هو النفاق الذى يعده الإسلام شرا من الكفر الصريح (٣٠) .

من هنا كان تاكيد القرآن لمهمة الرسول ﷺ بأنـــه ليـــس عليــه إلا البلاغ.

"فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليـــك البـــلاغ والله بصـــير بالعباد" (آل عمران /٢٠) .

قرر الإسلام وحدة الأديان بوحدة مصدرها وغايتها فالذى تلقاه خـــاتم الرسل هو فى جوهره ما تلقاه الرسل من قبله .

قال تعالى :

"ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك" (فصلت /٤٣) .

- إن الهدف المشترك للأديان جميعا هو توحيد الألوهية ، وبه تتأســس وحدة الجنس البشرى والمساواة بين كل البشر أمام الله ، قال تعالى :

"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينـــا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (الشورى/١٣) .

وهكذا أقر الإسلام : وحدة الحقيقة الإلهية ، وحـــدة الديـــن ، ووحـــدة الجنس البشرى ، وحدة العالم الخارجي ووحدة التاريخ الحضارى ، الإنســـان مكرم على سائر المخلوقات يمتلك حرية الاعتقاد ، وحرية الرأى ، وحريـــة الإرادة .

انطلاقا من الإسلام نصا وروحا تأسس الحوار الحضارى بنوعيه :

الحوار الحضارى العلمى المرتكز على دعوة الإسلام للنظر العقلى فى الآفاق وفى الأنفس ، وفى المكتوب . واللافت للنظر أن فعل القراءة فـــى صيغـــة الأمر فى أول كلمة نزل بها الوحى كلمة اقرأ ، ينفى به جوهر القراءة مـــن حيث هى مشيئة واختيار ، بل يؤكدها كفريضة وأمر من الله لا اختيار فيـــه

للإنسان ، ليتأكد الحوار العلمى المستمر بما يقتضيه المنهج العقلى فى تطوره.

والنوع الثانى من الحوار هو حوار الحضارات : وهو حوار الإنسانية حين يتأسس على قيم من الحق والعدل وكرامة الإنسان وحريته .

قال تعالى : "ولقد كرمنا بنى آدم" (الإسراء /٧٠) .

هذا التكريم الذى يوجب حق الاحترام لكل إنسان .

والأمر بالعدل حتى مع الذين نبغضهم أو نخالفهم فى الدين قال تعالى :

"ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون" (المائدة /٨) .

وأكد الإسلام أن اختلاف البشر واقع لا محالة بمشيئة الله . قال تعالى:

" ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا ، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة/٤٨).

"ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . إن فى ذلك لآيات للعالمين" (الروم/٢٢) .

إن ما أريد أن نؤكد عليه هو ما أكد عليه الإسلام من الحوار الحضارى فى مجال العلم ، والحوار الحضارى فى المجال الإنسانى كافة . فهذه القضية قد حسمها الإسلام بوضوح شديد . فالإسلام - على مستوى حوار الحضارات - يعترف بالتعددية وصولا إلى المشاركة والتواصل لخدمة الإنسانية ، انطلاقا من قوله تعالى :

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا • إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (الحجرات /١٣) •

وفعل التعارف كما جاء فى الآية بلا مفعول ، لكى يتسع معنى التعارف ويشمل كل ما يمكن من مجالات تتسع للتفاعل والتجاوب والتعاون بين الناس جميعهم على أن الآية جعلت التفاضل بين الشعوب بالتقوى والعمل الصالح ليصبح الهدف هو سعادة البشرية بالتعارف النافع المثمر البناء •

حوار الحضارات كما عرفه مفكرو الإسلام :

لقد عرف المسلمون الحوار الحضارى بمعناه الواسع فى حركة المد الكبيرة للإسلام ، حين عرف العرب أمما شتى ، وحضارات مختلفة ، وثقافات متنوعة ، فكان الحوار الحضارى المقصود وكان التأثير والتأثر ، والتفاعل والاخصاب ، والأخذ والعطاء ، وتبادل الأفكار ، لقد ورث العربى حضارات الشرق والغرب معا - الهندية والصينية والبابلية والفينيقية والفرعونية والفارسية والرومانية واليونانية - ومزج المسلمون بينها جميعا وكونوا منها نسيجا موحدا عبر ثقافة واحدة هى الثقافة الإسلامية • وبحكم طبيعة الرسالة العالمية وهدفها أدرك المسلم أهمية الحوار الحضارى وأهمية استيعاب التراث شرقه وغربه ، تأكيدا لمبدأ أن الحقيقة تراث إنسانى مشترك، وهى ثمرة لتضامن العقول المفكرة الكبيرة ، وثمرة لتفاعل الحضارات عبر العصور المختلفة والأجيال المتعاقبة ، شعر المسلمون - إبان ازدهار حضارتهم - بأن عليهم واجبا نحو الإنسانية ، وهى الدعوة إلى الحق ، وإظهاره ، والعمل بالحق ، والبحث عنه ، وخاصة أن مفهوم "الحق" يقوم على السند العقائدى المأخوذ من الفعل الإلهى الذى خلق كل شئ بالحق، وأمر بأحقاق الحق ، وجعل معيار القبول هو موافقة الحق ومعيار الرفض عدم موافقة الحق ، قال تعالى :

"وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق" (الحجر/٨٥) .

"وبالحق أنزلناه وبالحق نزل" (الإسراء /١٠٥) .

"ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق" (الإسراء/٣٣) .

"يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق" (ص/٢٦) .

ولا عجب أن تقوم الثقافة الإسلامية كلها حول مفهوم "الحق" بالمعنى الإسلامى فى مجالاته المتعددة على مستوى الحكم ، وعلى مستوى العمل ، وعلى مستوى العلم .. الخ .

ويؤكد الفكر الإسلامى على هذا المفهوم حين نجد الكندى أول فيلسوف عربى مسلم ينطلق من هذا المفهوم مؤكدا على الحوار الحضارى أنطلاقا من قوله تعالى" والله لا يستحى من الحق" .

فيقول : "ينبغى لنا أن لا نستحى من الحق ، واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بُخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق" (٣١) .

وتستمر مسيرة الحوار الحضارى عند مفكرى الإسلام وصولا إلى ابن رشد الذى يؤكد ما أكده الكندى وغيره من قبل ليؤكد أن التاريخ الحضارى متصل الحلقات ، ويجب أن يستعين فيه المتأخر بالمتقدم ، حتى لو كان هناك اختلاف فى الدين بين السابق واللاحق ، فيقول :

"يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ... سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك فى الملة" (٣٢) .

لقد أدرك مفكرو الإسلام ضـــرورة الالتقـاء الحضـــارى والحــوار الحضارى ، وأهمية الانتقاء الحضارى ، حيـن يتعلــق الأمــر بالمشـــترك الإنسانى العام الذى لا وطن له وليس حكــرا علــى أمــة بعينــها وتميـيز الخصوصية الثقافية التى تخضع للمعتقدات والعادات والتى تختلف من أمـــة إلى أخرى ٠

فكان قانون التقاء الحضارات الذى يميز بين ما يؤخذ من الحضـــارات وما يترك ، على هذا القانون تأسست منهجية الحوار الحضارى ، وهذا مـــا يؤكده د٠ عبد الرحمن بدوى فى حديثه عن "التراث اليونانى فى الحضـــارة الإسلامية ، حيث يرى أن تاريخ هذا التراث فى الحضارة الإسلامية تعبـــير عن روح الحضارة الإسلامية" وهى تحاول علــى مــر زمانــها أن تكــون مقوماتها وتحدد خصائصها ومميزاتها ، وتنطبع بالطـــابع الــذى يقتضيــه جوهرها ، فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء فى حالة الأخذ عنــه أم فى حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعــرف هــذا الطــابع ، ونتبيــن تلــك الخصائص ، ولعل هذا أن يكون مقياسا من أجــل المقــاييس التــى يمكــن استخدامها فى فلسفة الحضارات ، فكما نستطيع أن نكشف عــن خصــائص الكائن العضوى ، الحى من سلوكه إزاء الوسط الذى هو فيه ، إن فى تــأثره به أو فى رد فعله وتأثيره فيه كذلك روح الحضارة نستطيع أن نكشف عــن حقيقتها من موقفها إزاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح مــن آثار ٠ وروح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليـس بمفهوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ، إذ رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التى هى قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتـــهم ولا تتأثر بطبيعة واضعيها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التـــى نشــأت أونمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هــى

لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هى أخذت بشئ من العلوم الروحية لم تستسغ إلا الجانب الذى تراه عاما غير مميز للروح اليونانية"(٣٣) هكذا عبرت الحضارة الإسلامية عن روحها الحقيقية حين انفتحت على الحضارات الأخري ، دون أدنى خوف من فقدان هويتها ، بل على العكس من ذلك ، فقد أكدت هذه الهوية حين قامت بعملية انفتاح ، فلقاء ، فانتقاء لما رأته صالحا ، ورفض لما رأته غير صالح ، وأكملت ما رأته ناقصا ، وهو ما عبر عنه الكندى حين قال :

"فحسن إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما ، على أقصر سبله واسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا" (٣٤) .

وفى موضع آخر يقول :

"نحن سالكون سبيلنا (= منهجنا) التى سلكناها فى جميع موضوعاتنا بتوفيق الله جل ثناؤه وتسديد عونه ... أما ما قالت به الحكماء من غير أهل لساننا قولا تاما ، فنحضره على أقصد سبيله ... وما لم ينته إلينا فيه قول تام كملناه بأوضح ما تبلغه طاقتنا ، وبحسب ما يظهره لنا الزمان مما يكون وجوده (= إدراكه) بكثرة الاعتبار ، وبحسب ما بين الزمان الذى رسم فيه قول أقرب المعتبرين له الراسمين لنا ما اعتبروا إلى زماننا مما أمكننا اعتباره" (٣٥) .

وهكذا فهم مفكرو الإسلام روح الثقافة الإسلامية وطبقوها عمليا ، فعرفوا معنى التواصل المعرفى ، ومعنى التفاعل الحضارى ومعنى الانفتاح والانتقاء والارتقاء فى المعرفة حين تتواصل الجهود البشرية بحثا عن الحق

أو السبل "الشريفة" المؤدية إلى حقائق الأشياء" (٣٦) على حد تعبير الكندى دون أى تزمت ، أو تعصب ، أو ضيق أفق أو خوف ، بل الحوار الحضارى يحكمه الاستيعاب والفهم والتحليل والنقد والإضافة والإبداع .

متى يبدأ الحوار الحضارى ؟

يبدأ الحوار الحضارى حين تتحرك إرادة التغيير نحو الأفضل فى النفوس ، فتدفع العزيمة بأصحابها إلى رحاب الوعى الذاتى ، فالوعى الحضارى ، فالحوار الحضارى .

يبدأ الحوار الحضارى ، حين يتحرر الإنسان من معوقات انطلاق الروح الحضارى ، حين يتحرر من الخوف ، حين ينتهى الاضطراب والقلق والتشتت والتأزم ، وحين تتوحد القيم ، والاتجاهات والأهداف ، وتحدد المبادئ وترسم حدود الحركة الفعلية نحو موضوعها ، هنا تتجلى العقلانية فى أجلى صورها حين تصبح قادرة على مواجهة مشكلات العصر . حين تستفيد من درس التاريخ فتربط ماضيه بحاضره بمستقبله ، وحين تمارس عملية نقد واع وتصحيح مستمر لمسيرة العقل الإنسانى .

ونجد هذا المعنى عند ديورانت حين يعرف الحضارة بأنها نظام اجتماعى يعين الإنسان على الزيادة فى إنتاجه الثقافى فيؤكد على نقطة غاية فى الأهمية لبداية الحضارة ومن ثم فعل الحوار الحضارى فيرى أن الحضارة "تبدأ حيث ينتهى الاضطراب والقلق ، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف ، تحررت فى نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والانشاء وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضى فى طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها" (٣٧) .

. فالقضاء على الاضطراب والقلق ، وتحقيق حالة من الأمـــن النفســـي شرط أساسي لبدء الحوار الحضاري بين عالم الروح وعالم الأفكار وعـــالم الأشياء .

ويبدأ حوار العقل مع الأشياء عبر ما أسماه مالك بن نبي بـــ "الاهتمـــام الأسمي" (٣٨) وهو حالة نفسية سابقة على فعل الحوار ، حين يبدأ هذا الفعـــل بالوعي الموجه نحو موضوعه توجيها قصديا ، فتنشأ العلاقة العضوية بيـــن عالم الأفكار وعالم الأشياء بين الذات والموضوع ليصبحا كلا متكاملا . هذه العلاقة تجعل الإنسان دائما في حوار مع الأشياء ومع الأفكار متصلا بكيانها قادرا على تعمقها ملما بها ، حين يستنطقها وتستنهضه للمضي في طريـــق فهم الحياة وازهارها .

والمجتمع الذي يفقد "اهتمامه الأسمي" يفقد القدرة على استنطاق "فكـرة" أو استنطاق "شئ" هو مجتمع فقد وعيه الحضاري ، وفقد القدرة على الحوار الحضاري ، ومجتمع ينزلق على سطح الأشياء دون أن يغور خلالها . ويمر بجانب الأفكار دون أن يتعمقها (٣٩) .

وكما يقول مالك بن نبي : "لقد استنطق نيوتن التفاحـــة لأن اهتمامـــه الأسمي قد تعلق بها ، بينما لو حدث ذلك قبل نيوتن بألف عام مثلا ، فمـــن أبسط الأشياء أن تلتهم التفاحة ، لأن الاهتمام الأسمي آنئذ غير موجود فـــي المجتمع الانجليزي الذي لم يكن قد ولد بعد (٤٠) .

وعلينا أن نسأل أنفسنا في مجتمعاتنا العربية / الإسلامية اليـــوم هـــل نعيش حالة من "الاهتمام الأسمي" بالأشياء وبالأفكار وبالتحديات التي تحيـــط بنا من كل جانب نسبر أغوارها ونتعمقها ؟ أم أننا نعيـــش حالـــة" اتصـــال سطحي" بعالم الأشياء وعالم الأفكار يفقدها القدرة على تعمقها ؟

إن الإجابة معروفة ، وهى أننا مازلنا نعيش حالة "التهام التفاحة" وليس استخراج معناها ، أى أن صلتنا بعالم الأشياء وعالم الأفكار تشبه صلة "جـد" نيوتن فى القرن الحادى عشر ، هذه الصلة تجسد العلاقة المتبادلة بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة فى مجتمع معين .

فالنتيجة أنه مع غياب "الاهتمام الأسمى" بعالم الأشياء ، وعالم الأفكار، فالحوار مفقود ، والمجتمع المتحضر لم يولد بعد ، وهذا هو معنى التخلف الحضارى ، وهو تخلف فكرى منهجي بالدرجة الأولى ، وهو يعنى أننا حين نصف مجتمعا ما بأنه متخلف ، كأن نصف طفلا ما بأنه متخلف عقليا ، أى أن عمره الزمنى أكبر من تفكيره العقلى ، وأن تفكيره أقل بكثير من عمره الزمنى ، وعمر أقرانه الذين فى مثل سنه ، وهنا تحدث الأزمة ، أزمة تخلف مجتمع معين حين يعيش فى عصر يفكر فيه بمنطق عصر مضى وانتهى ولا يستطيع أن يتعامل بمنطق العصر الذى يعيش فيه .

وكما كان يقول د. زكى نجيب محمود : "إننا نعيش فى القرن العشرين بكثير جدا من مفاهيم القرن العاشر نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر" (٤١) .

أقول : إننا مع بداية القرن الواحد والعشرين ازدادت الفجوة اتساعا بين مفاهيم هذا القرن ومفاهيمنا فنعيش فى عصر المعرفة والمعلوماتية ، ونفكر بمفاهيم عصر الزراعة ، ولم يعد يجدى حرق المراحل أو امتصاصها أو القفز فوقها ، إلا إذا أدركنا معنى نظرية التحدى والاستجابة .

نظرية التحدى والاستجابة :

إن الحوار الحضاري الناجح هو قدرة على مواجهة التحديات باستجابات ناجحة ، ولم يكن أرنولد توينبى يرد نشأة الحضارة إلى جنس من الأجناس ، أو إلى البيئة التى نشأ فيها صُناعِها ، وإنما يرى أن الحضارة تنشأ عندما تستطيع مواجهة التحديات التى تقابلها باستجابات ناجحة ، وتذهب ريحها إذا فشلت فى مواجهة هذا التحدى ، وطبيعى أن تعرض ضروب بعينها من التحدى فى تاريخ كثير من الحضارات(٤٢) .

وضروب التحدى كثيرة وهى تشكل مادة الحوار ، وتشكل الحوافز التى تستنهض الإنسان فتدفعه إلى تعمقها وسبر أغوارها ، إذا صح وعيه الحضارى .

وعلى ذلك فإن مستوى الحضارة يتحدد "نتيجة موقف الجماعة مما يقابلها من تحديات ونوع ردها عليها واستجابتها لها" (٤٣) .

ومعنى ذلك أن نظرية التحدى والاستجابة ، تشكل فى طياتها معنى الحوار حين تمثل "التحديات" مادة الحوار ، وتمثل نوعية "الاستجابة" منهج التعامل وطريقة مواجهة التحديات ، وتتوقف درجة الحضارة ، على هذه المنهجية فى الحوار الحضاري ، وهنا يأتى دور الأقلية الخلاقة المفكرة التى تأخذ على عاتقها ترسيم حدود "منهج" الحوار الحضاري لمواجهة تحديات المجتمع ونستطيع بهذا المعيار البسيط أن نحدد وضعنا الحضارى بمدى قدرتنا على "الحوار الحضارى" (حوار الأفكار وحوار الأشياء) الذى يمكننا من تسخير الأشياء والمواقف والأحداث ، فإذا كان تسخيرا ناجحا يجعلها مطيّة لنا ، نبلغ به منازل العلم والقوة ، والثراء والكرامة والحرية .. الخ ، أصبح حوارا حضاريا يؤكد معنى الحضارة .

"ومعظم الحضارات القديمة الرئيسية قامت نتيجة للتحدى والاستجابة أو للفعل ورد الفعل ، على صور تختلف بعض الشئ من حضارة لأخرى"(٤٤)٠

وهنا يتأكد العنصر الإنسانى وأهميته ، حين يصبح الإنسان صانع الحضارة ، هو المسؤول الأول عن بقائها وفنائها ، وكما يقول رالف لنتون :

"إنه لا توجد على ما يبدو أى عوامل وراثية تمنع المجتمع أو الحضارة من البقاء إلى ما لا نهاية ، ولكن بعض الفلاسفة يؤمنون بعكس ذلك ، ونحن لا نملك أى دليل على أن المجتمعات أو الحضارات تموت من الشيخوخة ، فهما غالبا ما يسقطان تحت ضربات عنيفة أو فقر اقتصادى ، ولكن التطور الحضارى له من المرونة ما يجعل المجتمع يستمر فى البقاء ، طالما يظل أفراد ذلك المجتمع أحياء إما بطريق التناسل أو بضم عناصر جديدة من السكان إليه" (٤٥) ٠

ولكن يؤكد رالف لنتون على نقطة غاية فى الأهمية بل يؤكد حتميتها وهى ضرورة التغيير فى منهج الحياة فيقول : مواصلا كلامه السابق :

"ولكن يتحتم على مثل هذا المجتمع أن يعدل كثيرا من كيانه ، ويغير الكثير من منهجه فى الحياة تغييرا أساسيا " (٤٦) وهذا هو معنى التطور الحضارى الذى يضمن بقاء الحضارة الذى يضمن بقاء الحضارة إلى ما لا نهاية ويتفق لنتون مع توينبى فى قوله بنظرية التحدى والاستجابة حين يجعل المسئولية مسئولية الإنسان / المجتمع ، ويستثنى كل من رالف لنتون وأرنولد توينبى الحضارة الغربية من أن يحدث لها ما حدث للحضارات البائدة لأنها تحرص دائما على تجديد نفسها ، وتغيير منهجها فى الحياة عن طريق نقدها الواعى لذاتها واستفادتها من دروس التاريخ ، وهو ما عبر عنه توينبى بقوله :

"ليس هناك ما يمنع الحضارة الغربية من أن يجرى عليها حكم السوابق التاريخية إذا هى اختارت أن تنتحر انتحارا اجتماعيا • ولكنا لم يكتب علينا أن نجعل التاريخ يعيد نفسه معنا ، ففى وسعنا أن نحول بجهودنا مجرى التاريخ إلى اتجاه جديد لم يسبق له مثيل • وقد أوتينا هذه الحرية فى الاختيار بوصفنا كائنات بشرية ، وليس فى وسعنا أن نلقى تبعاتنا على الله أو الطبيعة، بل يجب أن ننهض بها نحن أنفسنا لأن ذلك لزام علينا" (٤٧) •

وهكذا إذا كانت الحضارة صناعة الإنسان ، والإنسان يتمتع بحريته فى الاختيار ، فهو مسئول عن صلاح صناعته أو فسادها باستمراره فى صيانتها ومتابعتها أو عدم ذلك •

والسؤال : أليس ما يراه توينبى - وغيره - من مسئولية الانسان بحكم حرية الاختيار ، هو ما يقول به الإسلام ، وما أثبته الواقع ؟

مستويات الحوار الحضارى :

يتوزع الحوار الحضاري على ثلاث دوائر ، دائرة الحوار الداخلى المحلى ، ودائرة الحوار الإقليمى ، ودائرة الحوار العالمى •

الحوار الداخلى : هو الذى يتعلق بنوعية الحوار الذى يسلكه مجتمع معين ذو ثقافة معينة تحكم أسلوب حياته وسلوكه وفكره ، فيتحدد مستوى الحوار تبعا لسلوكيات هذا المجتمع وطرائق تفكيره ، وتفاعله مع واقعه وتحدياته •

المستوى الإقليمى : هو مستوى الحوار مع الجيران الأقربين الذين تربطهم صلة الحدود الجغرافية ، أو صلة الثقافة الواحدة أو اللغة •

المستوى العالمى : وهو مستوى الاتصال أو الحوار مع الحضارات الأخرى ، ويتسم الحوار الحضارى بالفاعلية حين يخلق نوعا من التجاوب

والتعاون بين الحضارات ذات الثقافات المختلفة ، وإذا كان البعــض يــرى صعوبة فى حوار الحضارات ، ذات الثقافات المختلفة ، علــى اعتبــار أن الحضارة تتعلق بالثقافة التى تتحدد فى مجموعة من القيم الروحية والتاريخية التى تقرها الشعوب كنوع من التراث الذى يختلف من ثقافة إلــى أخــرى ، والحضارة فى جوهرها عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققــة (٤٨) ومعنى ذلك أن الصراع فى عالم اليوم لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا بــل سيكون ثقافيا ، ومثل هذه الأطروحات التى تنفى الأمل فى إمكان مشــاركة الانسانية جمعاء فى وفاق إنسانى عالمى (٤٩) هى دعوة إلى تدمير الإنســان ودعوة إلى الفلسفات نفسها التى تطالب بالبقاء للأقوى ٠٠ إذ أن الأمر فــى اختلاف الثقافات هواختلاف تنوع - كما بين الإســلام - وليــس شــرطا أن يفضى اختلاف التنوع إلى خلاف وصدام وصراع بين الحضارات ، بــل إن الاختلاف مشيئة إلهية ربما لإحداث نوع من التكامل والتوازن فى الوجــود ، ويمكن تشبيه "الوحدة فى الاختلاف" على أنها لوحة واحدة تحمل من الألــوان والرسومات والأشكال ما هو متعدد ومختلف ، هذا التعدد والاختلاف يمكــن اعتباره من مستلزمات " التركيب " الواحد ، وهو من مســتلزمات الكمــال والجمال الذى يجعل اللوحة مكتملة العناصر شكلا وموضوعا ، هذا التركيب لعناصر متفرقة مختلفة يمكن أن يجمع بينها انسجام ، وهذا الفنان الذى يمكن أن يحقق هذا الانسجام هو الانسان صــانع الحضــارة ، يمكــن أن يحقــق الانسجام على مستوى الحضارات فنسميه تعايشا وتعارفا ، وهو الغاية مــن اختلاف الشعوب ٠ قال تعالى :

"وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" وهذا هــو معنــى الاختــلاف فــى الإسلام، إذ ليس الصراع ولا الصدام من جوهر الإسلام إلا أن يكون دفاعــا عن الحق ٠

ثالثا : حوارنا فى مواجهة العصر

إن الذى يحدد موقعنا الحضارى الراهن ، هو واقع الحوار الحضارى ذاته ، وعند تحديد مستوى الحوار الحضارى ، نستطيع أن نحدد مستوى الحضارة ٠٠ ولا يمكن أن نقف عند مستوى الحوار الحضارى دون الوقوف على منطق تعاملنا مع الواقع والعلاقة التى تحكم واقعنا وموقفه من العصر ؟

هل هى علاقة انفصال أم علاقة اتصال ؟ أى هل نعيش عصرنا بمفاهيمه وآلياته وأساليبه ؟ أم نغيش فى عصر آخر ؟ باختصار بأى منهج فكرى نتعامل مع واقعنا ومع عصرنا ؟ هل "نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر" (٥٠) ٠

إذن لكى نحدد مستوى الحوار الذى نسلكه فى حياتنا لابد أن نحدد ما "العصر" الذى نعيش فيه ، أو على الأدق نوجد فيه ٠

يقول زكى نجيب محمود : وإنما "العصر" المعين هو "فكرة " أساسية تسود الحياة ، وتصبح محورا تدور حوله مسالك الناس ومناشطهم" (٥١) ٠

وإذا تساءلنا عن "الفكرة" التى تسود عصرنا الآن وتميزه عن العصور السابقة نقول : إن عصرنا الآن يتميز بأنه عصر العولمة وعصر "المعرفة" العالمى ، عصر "المعرفة بالتكنولوجيا ، "تكنولوجيا المعلومات "الذى أحدثته ثورة الاتصالات وعلى رأسها شبكة الإنترنت التى أحدثت بدورها ثورة فى الحوار بين البشر لقد أصبحت سمة العصر هى المعلوماتية ، وأصبحت التنمية هدفا للحوار الحضارى الناجح ، وأصبحت "المعرفة" طريقا إلى التنمية (٥٢) بل هى مفتاح التنمية أو هى التنمية ذاتها (٥٣) ٠

وعلى ذلك فإن التنوير فى عصرنا الراهن لا يتحقق إلا بالمعرفة بل هو المعرفة نفسها ، لأن المعرفة الآن أصبحت "أشبه بالنور ، فهى بلا وزن

ولا ملمس ، ولكنها تستطيع الانتقال بسهولة فى العالم فتستضئ بـــها حيــاة الشعوب فى كل مكان" (٥٤) وعلى ذلك يمكن أن نربط برباط وثيـــق بيـــن المعرفة والتنوير والحوار والتنمية والحضارة وكل ذلـــك يرتبــط بــالوعى الحضارى بالعصر ٠

الحوار الحضارى المعاصر حوار "المعرفة "

إذن الوعى الحضارى فى عصرنا اليوم هو وعى بالمعرفة ، ومع ذلك فإن هناك مليارات من الناس يعانون نقصا فى هذا الوعى ، فهم ""يعيشون فى ظلمة الفقر دون مقتضى ، فالمعرفة المتعلقة بكيفية عـــلاج مــرض بســيط كالإسهال قد وجدت منذ قرون ، ومع ذلك مازال ملايين من الأطفال يموتون بسببه لأن آباءهم لا يدرون كيف ينقذونهم ٠

والبلدان الفقيرة - والشعوب الفقيرة - تختلف عن البلـــدان والشـــعوب الغنية لا لمجرد أنها تملك مالا أقل ولكن لأن لديها معرفة أقل (٥٥) ٠

وهكذا أصبح مقياس التنمية ومقياس الحضارة فى عصرنا هو المعرفـة "فقبل أربعين عاما خلت كان دخل الفرد فى جمهورية كوريا وغانا متســاويا تقريبا ، ولكن أوائل عقد التسعينات كان دخل الفرد فى جمهورية كوريا أعلى بستة أمثال الدخل فى غانا ٠ ويعتقد البعض أن "نصف هذا الفرق إنما يعزى إلى ما حققته كوريا مـــن نجــاح أكــبر فـــى الحصـــول علـــى المعرفـــة واستخدامها"(٥٦) ٠

وهكذا لقد أصبح النظر إلى مشكلات التنمية لا يتم فـــى عصرنـــا إلا بأسلوب جديد من منظور المعرفة ، وعلى ذلـــك لنـــا أن نقـــول إن معيـــار الحضارة الآن يقاس من هذا المنظور المعرفى ، فيصح القول : إن الحضارة ما هى فى جوهرها إلا "منهج فى المعرفة" تنتقل خلاله من مرحلـــة تدفـــق

المعلومات إلى مرحلة توظيف هذه المعلومات من خلال التحليل والنقد والتركيب الذى يتيح تشكيل مجتمعات المعرفة الفعالة لخدمة المجتمع والسير به نحو الأفضل دائما فى جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، وهذه هى لغة الحوار الحضارى المعاصر ٠

أين نحن من عصر "المعرفة" ؟

إذا كانت أزمة التخلف فى عالمنا العربى تمتد لتشمل ميادين شتى فإن أساسها الآن أصبح واضحا وهو التخلف المعرفى ٠ ومعنى التخلف المعرفى٠ هو أننا نحصل على معرفتنا بأسلوب يختلف عن أسلوب العصر ، فالعصر يتميز بدينامية الحوار المعرفى فى ظل ثورة المعلومات وقدرة التكنولوجيا فى عصر المعلومات على توليد العلم الجديد إلا أن الكثير منا "مازال يعتقد أن ما تقدمه تكنولوجيا المعلومات لنشاط الإنتاج المعرفى مقصور على استخدام الكمبيوتر كأداة لا غنى عنها للحسابات العلمية المعقدة وعلى خدمات الاسترجاع التى توفرها نظم المعلومات العملية والتكنولوجيا للباحث العلمى" (٥٧) ٠

ولكن الأمر ليس كذلك ، فإن العلاقة بين تكنولوجيا المعلومات وتوليد المعرفة أعمق من ذلك بكثير فهى تتجاوز حدود تقديم المادة المعرفة المتاحة إلى مناهج البحث العلمى والأسس المنهجية القائم عليها" (٥٨) ٠

وإذا كان البنك الدولى يرى أن المسرح يبدو معدا أمام البلدان النامية للتضييق السريع لفجوة المعرفة والطفرة فى النمو الاقتصادى وفى رفاهية هذه الإنسان ، وذلك فى رأيه يعود إلى أنه لا حاجة للبلدان النامية إلى أن تعيد اختراع العجلة أو الكمبيوتر أو علاجا لمرض الملاريا ، وعوضا عن أن تقوم بلدان أفقر بإعادة خلق المعرفة المتاحة فعلا ، فإن أمامها خيارا

يتمثل فى الحصول على قدر كبير من المعرفة الموجودة فعلا فـــى البلـــدان الأغنى والقيام بتطويعها لتلائم ظروفها ، ومما يساعد على ذلك مع هبـــوط تكاليف الاتصالات الذى جعل نقل المعرفة أرخص منه فى أى وقت مضى ، لكن البنك الدولى فى تقريره عن التنمية فى العام ١٩٩٩/٩٨ يتساءل: لمـــاذا يلاحظ أن هذا النقل لا يتم بالسرعة التى نتوقعها ، وما الظـــروف اللازمـــة للبلدان النامية كيما تســتخدم الرصيــد العـــالمى مـــن المعرفـــة اســتخداما أوفى؟(٥٩).

أقول : إن الأمر ليس بهذه السهولة فى بلادنا ، إذ أن الأمـــر يتطلـــب زلزلة للأسس القديمة المتهافتة على مستوى المؤسســـات جميعـــها تعليميـــا وإداريا واقتصاديا وسياسيا ، إذ يستحيل أن يتم نقل للمعرفة واستيعاب لـــها واستفادة منها فضلا عن توطنيها وتطويعها إلا بتجاوز ذلـــك إلـــى الأســـس المنهجية القائمة عليها هذه العمليات السابقة ، أى مناهج البحث العلمـــى ، أى ما يمثل أساس المعرفة ، إلى جانب المناخ العام الذى يســـاعد علـــى تهيئـــة الظروف الملائمة لعمل هذه المعرفة ونموها ، فعلينا أن نسأل عن عنصرين: الأول يمثل التربة الصالحة لنمو البذرة الجيدة وهو ما يمثل نظـــام التربيـــة والتعليم الذى ينمى القدرات المنهجية ، والثانى يمثل المناخ الجيد الذى يساعد على الإثمار والنمو ، وهو النظام السياسى فهو بمثابة الهواء الجيد والســـماء التى تمد الزرع بالنماء .

الوضع الراهن وتأثيره على "الحوار الحضارى"

مما لا شك فيه أن أى اختلال فى ميزان التوازن بين الأمـــم لابـــد أن يؤدى إلى اختلال في الحوار بينها ويتبلور الوضع العربى الإسلامى الراهـــن فى عدة إشكاليات أهمها :

- إشكالية الصراع العربى الإسرائيلى وما يترتب على وجوده من أزمات وآثار سلبية - على مدى تكوينه حتى اليوم - فى كافة المجالات عسكريا وسياسيا واقتصاديا .. الخ

- إشكالية انهيار المعسكر الاشتراكى وما خلفه من حالة التفرد التى تتمتع به أمريكا اليوم وتأثيرها على التوازن الدولى .

- إشكالية حرب الخليج وما خلفته من آثار فى المنطقة ، دمار وتمزق، ونزيف سائل فى البيت العربى . جميع الإشكاليات السابقة تؤثر تأثيرا سلبيا على مستوى "الحوار" بما تسببه من اختلال فى التوازن الإقليمى لشعوب المنطقة ، والتوازن الدولى على مستوى العام ، والاختلال فى المنطقة عبّر عنه "انفراد الكيان الإسرائيلى بامتلاك أسلحة الدمار الكلى ونجاحه فى فرض تسوية سياسية على العرب بشروطه بعد أن مكّن من استثمار نتائج حرب الخليج وتدمير القدرة الإستراتيجية العربية لتحصيل عائدات ذلك من حقوق العرب ومصالحهم" (٦٠) فلا يمكن أن نتحدث عن حوار حضارى ناجح فى منطقتنا العربية والإسلامية إلا والواقع بآلامه وآثاره وتراكماته يفرض نفسه على طبيعة الحوار وأسلوبه وحدوده وفاعليته .

وهنا نستحضر قوله تعالى :

"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شئ فى سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم" (الأنفال/٦٠-٦١) .

من معنى الآيتين السابقتين تبين أن القوة (بمعناها الواسع فى كافة المجالات) هى التى تحقق التكافؤ بين الأطراف المتحاورة ، وهنا إذا ما

تحقق التكافؤ والتعادل ، يمكن أن يتحقق السلم كنتيجة طبيعية لهذا التعادل فى القوة .

إن الواقع يشهد لنا أن السلام لا يتحقق إلا بعد قوة ، فاتفاق كامب ديفيد الأول لم يتحقق إلا بعد "قوة" النصر فى أكتوبر ١٩٧٣ وتعثر الحوار فى كامب ديفيد الثانية ما هو إلا رد فعل لحالة الواقع العربى المأزوم .

ملامح الحوار بين طرفين بينهما قطيعة حضارية :

والسؤال كيف يتم الحوار بين العالم المتقدم والعالم النامى أى كيف يتعامل فكر عصرى مع فكر قديم ؟ فالفكر العصرى يقدم نفسه انطلاقا من وضعه الحالى وما سيكون عليه مستقبلا فى حركة التقدم السريعة التى لا تتوقف ، وهو يقدم نفسه بشكل علمى وموضوعى ، والفكر العربى الإسلامى يقدم نفسه من خلال الفكر الانفعالى كرد فعل لحالة "الجوع" الغذائى ، والجوع "المعرفى" أى "الجوع" الحضارى الراهن وهنا يصح أن نسأل عن نوعية الحوار التى يمكن أن يتم بين "غنى" و "فقير" بين "عارف" ومن "لا يعرف" بين "واع" و "فاقد الوعى" إن الاختلال فى التوازن والتكافؤ بين الطرفين يؤذن بفشل الحوار لا محالة .

والتكافؤ الحضارى الذى يعنى أن يعيش الطرفان فى حضارة واحدة زمنيا وفكريا يعنى أن تتشكل ملامح الحوار الحضارى بينهما تشكيلا طبيعيا كنتيجة للأرضية المشتركة التى يرتكز عليها الطرفان ، وحدة التفكير ، والآليات والتوجهات ، وحدة المصير ، التحديات المشتركة .. الخ .

وعدم تكافؤ المستوى الحضارى لابد أن يؤدى حتما إلى محاولة هيمنة طرف على آخر ، هذه الهيمنة نتيجة طبيعية لا تعود لقوة القوى ، بل تعود بالدرجة الأولى لضعف الضعيف وعدم قدرته على التفاهم والتجاوب

الحضارى ومن هنا تحدث التبعية الحضارية من ناحية وتحـــدث الهيمنـــة ، ويحق لمنظرى (٦١) التطورات الجديدة فى الغرب عموما والولايات المتحـدة الأمريكية خصوصا أن ينادوا "بنهاية التاريخ والإنســـان الأخـير" ويدعـــوا المجتمعات البشرية لخيار وحيد هو "نموذج الغرب" أو الانقراض ·· وهنـــا تصبح العولمة والعالمية والمستقبل تأكيدا لمركزية "الغرب" وتقليدا للنمـــوذج الغربى وأحادية التطور الإنسانى ، بناء على الواقع الـــذى يعيشـــه العـــالم المتقدم، والواقع الذى نعيشة مع من تخلف مثلنا عن ملاحقة الركب ·

منهجنا فى مواجهة تحدياتنا المحلية :

إن الحوار الناجح تحكمه الفاعلية الناجحة التـــى تنشـأ عــن نجـــاح الاستجابة فى مواجهة المشكلة المعنية ، ونجاح التصدى لمشـــكلة معينـــة لا يعود إلى المشكلة ذاتها بقدر ما يعود إلى نظم الأفكار ومنهجية العقل تجـــاه المشكلة ، ومن هنا يختلف التطبيق العملى لحل المشكلة الواحدة التى قد تقابل مجتمعات متباينة · مجتمعات تطبق حلولا مختلفة بصدد مشـــكلة معينـــة ، مشكلة مثل مشكلة "التعليم" - فى رأيى - أنها تقابل معظم المجتمعات فعمليـــة "تطوير التعليم" هى الشغل الشاغل فى بلاد كثيرة متقدمة ونامية ، فى اليابــان وأمريكا وانجلترا وفرنسا وكذلك فى مصر وفى غيرها من الدول النامية ·· لكن السؤال هل هذه البلاد (المتقدمة والنامية) تطبق حلولا واحـــدة لمشـــكلة واحدة ؟ أم أن التطبيق يختلف من دولة إلى أخرى فى حل المشكلة الواحدة ؟

لذلك يرى مالك بن نبى "أن تطور العالم الجديد دائما يرتكز اعتمـــاده على المقاييس الفكرية"(٦٢) ومن هنا يجب على العربى أن يرد تخلفـــه إلـــى مستوى الأفكار ، لا إلى مستوى الأشياء ، فإن ما ينقصنا هو منهج العلم على حد قول زكى نجيب محمود (٦٣) لكن ما هو المقياس الفكـــرى أو مـــا هـــو أسلوبنا العملى فى مواجهة مشكلاتنا والذى يحدد مستوى حوارنا ؟

إن أسلوب حوارنا الراهن فى حل مشكلاتنا ، "هو استيفاء "الشكل" اللفظى والورقى - فى معظم الحالات كل شئ عندنا يعتمد على كتابة التقارير، واجتماع اللجان ، التى يدور فيها الحوار ويسجل فى المحاضر وينتهى بالتوصيات التى أشبع فيها المتكلمون والكاتبون العاطفة وضخموا الشعور بالذات .. وإذا كان ذلك قد تم على الوجة الأكمل فقد تم لنا كل شئ السبيل إلى حل مشكلاتنا هى أن تنعقد مجالس وتأتلف لجان ، وتقام مؤتمرات، وإذا تم ذلك استراحت فينا الضمائر ولا عليك من ذلك أمر المشكلات (٦٤) .

ماذا ينقصنا ؟

إن ما ينقصنا فى حياتنا أن تخرج مشروعاتنا النظرية إلى النور ، "إذ ليس من الصعب على الفرد العربى أن يصوغ مقياسا نظريا يستخرج به نتائج من مقدمات محددة ، غير أنه من النادر جدا أن يعرف المنطق العملى، أى استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة" (٦٥) وإذا كان ينقصنا المنطق العملى فإننا لن نفلح فى عصر "المعرفة" وثورة المعلومات ، فالمعرفة ليست مجرد تكديس لمعلومات فى مجال معين ، بل الأهم هو كيفية تحقيق أقصى استفادة عملية ممكنة من هذه المعرفة . والأمثلة كثيرة على انعدام المنطق العملى فى جوانب كثيرة من حياتنا ، فنرى - على سبيل المثال- وزير التربية والتعليم الدكتور / حسين كامل بهاء الدين يكتب مؤلفات عديدة منها "التعليم والمستقبل" يركز فيه على أن "التعليم" بوابة التقدم، وهذا ما تؤكده التجارب الدولية المعاصرة التى أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن بداية التقدم الحقيقية بل والوحيدة هى التعليم ، بل إن جوهر الصراع العالمى هو سباق فى تطوير التعليم ، وإن حقيقة التنافس الذى يجرى فى العالم هو تنافس تعليمى (٦٦) ويضع الوزير تصوراته للأزمة والتحديات

الدولية .. ورؤيته المستقبلية فى هذا الموضوع ، وهذا إن دل على شئ فهو يدل على أن ما ينقصنا هو منطق التحقيق العملى ، العقل التطبيقى ، وليس العقل النظرى ، "لأن العقل النظرى متوفر فى بلادنا ، غير أن العقل التطبيقى الذى يتكون جوهره من الإرادة والانتباه فهو شئ يكاد يكون معدوما(٦٧) هذا على كافة المستويات ، مستوى الأشياء والأفكار ، مستوى السياسة والثقافة .. الخ ، فنحن نفتقد الضابط الذى يربط بين الأشياء ووسائلها ، وبين الأشياء وأهدافها ، فسياستنا تجهل وسائلها ، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا ، وفكرتنا لا تعرف التحقيق ، وإن ذلك كله ليتكرر فى كل عمل نعمله ، وفى كل خطوة نخطوها" (٦٨) .

وهنا يجب التفرقة بين الحوار الحضارى على المستوى النظرى والحوار الحضارى على المستوى العملى فالحوار الحضارى لا قيمة له إن لم يتحول إلى فاعلية عملية ترى النور وتترجم فى سلوك يغير مجرى الحياة وينقل الإنسان من وضع إلى وضع أفضل ينقله من "الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا" (٦٩) .

ولقد يقال : إن المجتمع الإسلامى يعيش طبقا لمبادئ القرآن ، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول : إنه يتكلم طبقا لمبادئ القرآن ، لعدم وجود المنطق العملى فى سلوكه الإسلامى ، فالذى ينقص المسلم ليس منطق الفكرة - على حد قول مالك بن نبى - لكن منطق العمل والحركة ، وهو لا يفكر ليعمل ، بل ليقول كلاما مجردا ، بل إنه أكثر من ذلك يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرا مؤثرا ، ويقول كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول فى الحال إلى عمل ونشاط"(٧٠) .

إن فلسفة المعرفة فى عصر المعرفة تقوم على "القوى" و"القدرة" وسرعة التغيير ، تغيير العالم بما يخدم الإنسان ، بما يجعل الإنسان مسيطرا

على الطبيعة ، ولن يتم له هذه السيطرة إلا بالمعرفة ، والمعرفة تصبح هنا "حرية" حرية بمعنى التحرر من قيود الطبيعة وتسخيرها في يد الإنسان الأكثر علما ومعرفة • فالمعرفة عندنا بكماء خرساء لا تغير من الدنيا شيئا ، وليس لها قدرة ولا قوة على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ولا التحرر من الفقر والجهل •• هذا لا لشئ إلا لأننا لا نعرف المنطق العملى التطبيقى، وهذا ما يفسر لنا الإجابة عن السؤال الذى يقول : لماذا لم تثمر دعوة زعماء الإصلاح إبان النهضة العربية الإسلامية ؟ وأغلب الظن أن الدعوات الحالية، حتى لو كانت من رئيس الدولة (٧١) - لا ينتظر لها النجاح إن لم تعرف طريقها إلى النور عن طريق المنطق العملى والعقل التطبيقى ، وليس العقل النظرى •

الحوار الحضارى : ضرورة محتومة

لقد أصبح الحوار الحضارى بين الحضارات مطلبا إنسانيا عاما ، لا لأنه من طبيعة الإنسان فحسب ، بل أيضا لما تفرضه مقتضيات العصر من مصير مشترك لمواجهة واقع فعلى مشترك يتحدى الجميع ، الشمال والجنوب، الغنى والفقير ، مثل التحديات الكونية وأهمها مسألة التلوث البيئى والتغير المناخى ، مسألة نقص المياه ، انتشار الأمراض الوبائية ، انتشار المجاعات وزيادة الفقر ، انتشار الجريمة •• الخ ، لقد أصبح محتوما على الناس وعلى الدول القومية فى عصرنا هذا أن يقيموا حوارا حضاريا يواجهون به تحدياتهم المختلفة ، بعدما تبين "إن ما يحدث على مسافات بعيدة أصبح الآن أكثر أهمية ، فاستخدام الرنيذات (الإيروسول) فى أوربا يمكن أن يسبب سرطانات الجلد فى أمريكا الجنوبية ، ونقص المحاصيل فى روسيا يمكن أن يعنى المزيد من الجوع فى إفريقيا ، والركود الاقتصادى فى أمريكا الشمالية يمكن أن يدمر الوظائف فى آسيا ، والصراعات فى أفريقيا يمكن أن

تجلب المزيد من طالبى اللجوء إلى أوربا ، والصعوبات الاقتصادية فى أوربا الشرقية يمكن أن تؤدى إلى كراهية الأجانب فى أوربا الغربية ، وللأسباب نفسها ، فإن النشاط الاقتصادى فى شرقى آسيا يمكن أن يحمى العمالة فى الولايات المتحدة . وإعادة الهيكلة الصناعية فى الشمال يمكن أن تخفف من حدة الفقر فى الجنوب ، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى توسيع الأسواق أمام الشمال .

لقد أدى اختصار المسافات ، وزيادة الصلات ، وتعميق الاعتماد المتبادل - أدت جميعا مع تفاعلاتها - إلى تحول العالم إلى حوار بشرى واحد(٧٢) هذا الحوار الذى جعل من الحوار الحضارى ضرورة محتومة .

الخاتمة

أخلص من بحثى هذا ببعض النتائج والتوصيات التالية :

- لا حوار حضارى دون حضارة ، ولا حضارة دون ثقافة فعالة تمثل قوة الدفع نحو الوعى الحضارى ، إذ يرتبط الحوار الحضارى بالحضارة وجودا وعدما ٠

- الوعى الحضارى لابد أن ينطلق من الواقع ٠

- الحوار الحضارى لا يمكن أن ينجح دون تهيئة المناخ العام الصالح للحوار بالتحرر من كل أنواع الخوف والقهر والطغيان ٠ وتربية الإنسان بأسلوب يقوم على احترام الحق والحقيقة واحترام الإنسان والحفاظ على كرامته ، وهذا ما أكده الإسلام حين أعطاه حرية العقيدة ، وحرية الإرادة ، وحرية التعبير وحمله الأمانة طوعا لا كرها ٠

- الحوار الحضارى هو طريقة تفكير ، ومنهج متجدد يسمح باستيعاب الواقع وتجاوزه نحو مستقبل أفضل ، أدواته عقلية علمية ، وأهدافه إنسانية تحقق مصالح الإنسان وسعادته ٠

- يرتبط الحوار الحضارى دائما بكل ما هو جديد ، وحينما يتصارع القديم والجديد فالأمر يتطلب وقفة للحوار ٠

- دوائر الحوار الحضارى تتسع لتشمل الفرد مع نفسه عبر الحوار الصامت ، والفرد مع الآخر : المادى وغير المادى مع الأشياء ، مع الأفراد، داخل الأسرة ، والمجتمع وتتسع الدائرة لتشمل المجتمعات على المستوى الإقليمى فالمستوى العالمى ٠٠ ويمثل حوار الحضارات الدائرة الأخيرة

حينما يعى الفرد ذاته أولا ثم يتسع الوعى حتى يشمل العالم كله فيبدأ الوعى ميكروسكوبيا لينتهى تلسكوبيا ، أو كوكبيا ليدرك مكانه وسط العالم إن منعزلا أو مشاركا .

- تنمية الحوار الحضارى تتأسس على النقد الذاتى المستمر ويستند على عملية تصحيح تربوى وتعليمى وتدريب متواصل لا يقف عند حد معين .

- الحوار الحضارى الناجح بين الحضارات لابد أن يكون بين طرفين متكافئين .

- الإطار العام للحوار الحضارى : السماء والعالم والإنسان ، والسعيد من يجمع بينها ليحقق التعادلية التى هى من طبيعة الإنسان الذى خلق من جسد وروح ، وهذا ما دعا إليه الإسلام .

- إن الإسلام دين الحوار الحضارى بأوسع معانيه ، ودين يدعو إلى حوار الحضارات فى ظل تعدد الثقافات واحترام حرية الإنسان .. فهو ينادى بالوحدة فى التنوع ، فالتعدد والتنوع ليس شرطا أن يؤديا إلى صدام وصراع .

- ليس خفيا ما يتهدد العرب والمسلمين من جهلهم ومرضهم وفقرهم ، جهلهم بدينهم وحضارتهم وواقعهم وواقع العصر ، وليس خفيا ما يتهددهم من عجزهم وتفرقهم وتمزقهم فى ظل عالم تحكمه التكتلات والشراكة والعولمة ولغة المصالح فما بالنا تجمعنا ثقافة واحدة ، لغة واحدة ، كتاب واحد ، قبلة واحدة ، قيم واحدة ونعانى مثل هذا التمزق ؟

الهوامش

(١) عن أهمية المفاهيم : راجع : د. عابد الجابرى ، الفلسفة فن صياغة المفاهيم ، في كتابه قضايا في الفكر المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط أولى ، ١٩٩٧ ، ص ٩ .

(٢) راجع مالك بن نبى ، مشكلة الثقافة ، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ، ص ٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) راجع لسان العرب لابن منظور مادة "حور" .

(٥) راجع حـ٩ ، ص ١٩-٢٠ مادة "ثقف" .

(٦) راجع : مادة "حضر" فى لسان العرب لابن منظور .

(٧) راجع د. حسين مؤنس ، الحضارة ، عالم المعرفة ، العدد الأول ، ص١٣ ، ص ٥٣

(٨) د. إمام عبد الفتاح إمام : ثورة المثالية الهيجلية ، مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ١٣٩٦ -١٩٧٦، منشورات قسم الفلسفة والاجتماع - جامعة الفاتح ليبيا ، ١٦٦ .

(٩) راجع : د. فؤاد زكريا : التخلف الفكرى وأبعاده الحضارية ، بحث ضمن ندوة أزمة التطور الحضارى فى العالم العربى ، الكويت ، ص ١٧٥ .

(١٠) راجع أمثلة ذلك عند رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، حـ١ ، ص ٧٨ .

(١١) راجع العصور المكونة لتاريخ الإنسان ، رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، حـ١ ، ص ١١٧ . وكذلك جـ٢ ، جـ٣ .

(١٢) راجع ابن هشام حـ١ ص ٢١٩ ، أيضا خواد بخشى ، المرجع السابق .

(١٣) راجع مالك بن نبى ، شروط النهضة ، ص ١٢٥-١٢٦ .

(١٤) راجع المرجع السابق ، ص ٨٧ .

(١٥) المرجع السابق ص ٤٤ ٠

(١٦) د٠ عائشة عبد الرحمن ٠ مقال فى الإنسان ، دراسة قرآنية ، دار المعـــارف ط٣ ، ص ١٥ ٠ المرجع السابق ص ٤٤ ٠

(١٧) ورد لفظ النور ومشتقاته فى القرآن الكريم تسع وأربعين مرة ٠

(١٨) هذا عنوان مقالة للدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه هذا العصـــر وثقافتـــه ص ٩٧ ٠

(١٩) راجع السيرة النبوية لابن هشام حـ٢ ، ص ١٢٣ ، مؤاخاة الرسول بين المهاجرين والأنصار فى المدينة ، بحيث أصبح كل مهاجر أخا لأحد الأنصار ، وأصبحت العلاقـــة بين كل أخوين وثيقة جدا ٠

(٢٠) البقرة / ٣٠ ٠

(٢١) راجع د٠ عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) مقال فى الإنسان ، دار المعـــارف ، ص ٢٧ ٠

(٢٢) راجع لسان العرب ، لابن منظور ، مادة "جدل" ٠

(٢٣) المرجع السابق ، مادة حور ، كما بينت فيما سبق ٠

(٢٤) تفسير الفخر الرازى ، سورة المجادلة ، المجلد ١٥/ص ٢٥١ ٠

(٢٥) المرجع السابق ، المجلد ١٥/ ص٢٥١ ٠

(٢٦) راجع د٠ إمام عبد الفتاح إمام : الوعى السياسى : التأسيس والإشكال ، بحث مقـدم فى ندوة الفكر الفلسفى فى مصر فى مئة عام ، جامعة القاهرة فى الفترة ٢٦-٢٧ ابريـل سنة ٢٠٠٠ ، ص ٥ من المخطوط ٠

(٢٧) د٠ زكى نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، ص ٧٦-٧٧ ٠

(٢٨) راجع د٠ عائشة عبد الرحمن ، مقال فى الانسان : دراسة قرآنية ، دار المعـــارف ط٣ ، ص ٥٨-٥٩ ٠

(٢٩) المرجع السابق ٠ ص ١٥ ٠

(٣٠) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣١) رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص ٥٠ .

(٣٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د. محمد عمارة . دار المعارف ، ص ٢٥-٢٦ .

(٣٣) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢ ، من تصدير د. بدوى .

(٣٤) رسائل الكندى الفلسفية ، جـ١ ، ص ١٠٣ .

(٣٥) الكندى فى الصناعة العظمى ، تحقيق عزمى طه السيد ، ص ١٢٩-١٣٠ .

(٣٦) الرسائل حـ١ ن ص١٠٣ .

(٣٧) ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الأول ، ص ٣ .

(٣٨) راجع مالك بن نبى ، مشكلة الثقافة ، ص ٤٧ .

(٣٩) راجع المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤١) فى حياتنا العقلية ، ص ١٢٤ .

(٤٢) راجع : توينبى ، الحضارة فى الميزان ، ص ٦٢ .

(٤٣) د. حسين مؤنس ، الحضارة ، ص ١١٧ .

(٤٤) د. حسين مؤنس ، الحضارة ، ص ١١٩ .

(٤٥) رالف لنتون : شجرة الحضارة ، ترجمة أحمد فخرى ، حـ١ ص ٦٥-٦٦ .

(٤٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤٧) أرنولد توينبى : الحضارة فى الميزان ، ص ٤٥-٤٦ .

(٤٨) مالك بن نبى : مشكلة الثقافة ، ص ٩٨ .

(٤٩) راجع : صمويل هنتنجتون : صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمى .

(٥٠) د. زكي نجيب محمود ، فى حياتنا العقلية ، ص ١٢٤ .

(٥١) عربى بين ثقافتين ، ص ٨٣ .

(٥٢) البنك الدولى للإنشاء والتعمير / البنك الدولى - تقرير عن التنمية فى العالم ١٩٩٩/٩٨ بعنوان "المعرفة طريق إلى التنمية "الطبعة العربية ، الناشر مركز الأهرام للترجمة والنشر .

(٥٣) راجع المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٥٤) المرجع السابق ص ١ .

(٥٥) المرجع السابق ، تقرير عن التنمية فى العالم ١٩٩٩/٩٨ ص ١ .

(٥٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٥٧) د. نبيل على ، العرب وعصر المعلومات ، ص ٢٨٩-٢٩٠ .

(٥٨) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ .

(٥٩) راجع تقرير التنمية في العالم ١٩٩٩/٩٨ ص ٢ .

(٦٠) راجع عبد الإله بلقزيز - تحديات إقامة "النظام الشرق أوسطى "وانعكاساته على مجال الثقافة ، مجلة مستقبل العالم الإسلامى السنة السادسة العدد (١٧) سنة ١٩٩٦ ص ٢٤ .

(٦١) أمثال ألفن توفلر ، وفرانسيس فوكوياما ، وصموئيل هانتنجتون .

(٦٢) مالك بن نبى ، مشكلة الثقافة ، ص ١٣ .

(٦٣) راجع مقالة "ينقصنا منهج العلم "ضمن كتابه" أفكار ومواقف دار الشروق ط أولى ١٩٨٣ ، ص ٢٠٨ .

(٦٤) راجع فى ذلك د. زكى نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، ص ١٧٢ .

(٦٥) مالك بن نبى مشكلة الثقافة ، ص ٨٢ .

(٦٦) د٠ حسين كامل بهاء الدين : التعليم والمستقبل ، مكتبة الأسرة ١٩٩٩ ، ص ١٣ ٠

(٦٧) مالك بن نبى – مشكلة الثقافة ، ص ٨٣ ٠

(٦٨) المرجع السابق ، ص ٨٤ ٠

(٦٩) راجع : د٠ زكى نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، مقالة من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا ص ١٦٩ ، دار الشروط ، ط أولى ١٩٨٠ ٠

(٧٠) مالك بن نبى ، مشكلة الثقافة ، ص ٨٤ ٠

(٧١) دعا الرئيس حسنى مبارك فى السادس من يوليو ٢٠٠٠ ، إلى وضع برنامج لإعادة صياغة الأداء الوطنى من أجل تحديث مصر ، وبناء دولة عصرية قادرة على مواجهة التحديات والمتغيرات العالمية ٠

(٧٢) جيران فى عالم واحد : نص تقرير : لجنة إدارة شئون المجتمع العالمى ، ترجمة : مجموعة من المترجمين ، مراجعة : عبد السلام رضوان ، عالم المعرفة (٢٠١) سبتمبر ١٩٩٥ ، ص ٦٢-٦٣ ٠

* * *

مراجع البحث

١- القرآن الكريم.

٢- كتب الصحاح.

٣- أرنولد توينبى : الحضارة فى الميزان، ترجمة : أمين محمود الشريف، مراجعة محمد بدران، وزارة التربية والتعليم، الإدارة العامة للثقافة، قسم الترجمة، طبع عيسى البابى الحلبى وشركاه.

٤- إمام عبد الفتاح إمام : ثورة المثالية الهيجلية، مجلة الحكمة، العدد الأول، السنة الأولى، سنة ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م، منشورات قسم الفلسفة والاجتماع، جامعة الفاتح، ليبيا.

٥- ------------ : الوعى السياسى : التأسيس والإشكال، بحث مقدم فى ندوة الفكر الفلسفى فى مصر فى مئة عام، جامعة القاهرة فى الفترة ٢٦-٢٧ ابريل سنة ٢٠٠٠.

٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية.

٧- تقرير عن التنمية فى العالم ١٩٩٩/٩٨ بعنوان : المعرفة طريق إلى التنمية، للبنك الدولى للإنشاء والتعمير، الطبعة العربية، الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر.

٨- جيران فى عالم واحد : نص تقرير لجنة إدارة شئون المجتمع العالمى، ترجمة مجموعة من المترجمين، مراجعة : عبد السلام رضوان، عالم المعرفة (٢٠١) سبتمبر سنة ١٩٩٥.

٩- حسن كامل بهاء الدين : التعليم والمستقبل، مكتبة الأسرة سنة ١٩٩٩م.

١٠- حسين مؤنس : الحضارة، دراسة فى أصول وعوامل قيامها وتدهورها، عالم المعرفة، العدد الأول، الكويت، محرم/صفر سنة ١٣٩٨ هـ ، يناير سنة ١٩٧٨م.

١١- رادوفان ريشته : الحضارة على مفترق الطرق، ترجمة يحيى على أديب، وزارة الثقافة، دمشق، سنة ١٩٧٥م.

١٢- رالف لنتون، شجرة الحضارة : قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ترجمة د. أحمد فخرى، الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية.

١٣- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف.

١٤- زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته، دار الشروق، ط أولى سنة ١٩٨٠، القاهرة.

١٥- ---------- : فى حياتنا العقلية، دار الشروق، ط ٣، سنة ١٩٨٩م.

١٦- ---------- : عربى بين ثقافتين، دار الشروق، ط ٢، سنة ١٩٩٣م.

١٧- ---------- : أفكار ومواقف، دار الشروق، ط أولى سنة ١٩٨٣م.

١٨- صمويل هنتنجتون : صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة : طلعت الشايب، تقديم : د. صلاح قنصوه، منشورات شركة سطور، ط ٢، سنة ١٩٩٩م.

١٩- عائشة عبد الرحمن : مقال فى الإنسان، دراسة قرآنية، دار المعارف، ط ٣.

٢٠- عبد الإله بلقزيز : تحديات إقامة النظام الشرق أوسطى وانعكاساته على مجال الثقافة، مجلة مستقبل العالم الإسلامى، السنة السادسة العدد (١٧) سنة ١٩٩٦م.

٢١- غالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٢م.

٢٢- الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها، دراسات لمجموعة من المؤلفين على رأسهم صامونيل هانتنجتون، وكيشورى محبوبانى وغيرهما، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط أولى، بيروت سنة ٢٠٠٠م.

٢٣- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٦، ط ٣، القاهرة.

٢٤- الفخر الرازى : التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط ٣، سنة ١٩٨٥.

٢٥- فرناند بروديل : تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة وتعليق سفير. د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٩م.

٢٦- فؤاد زكريا : التخلف الفكرى وأبعاده الحضارية، بحث ضمن ندوة أزمة التطور الحضارى فى العالم العربى، جامعة الكويت، ٧-١٢ أبريل سنة ١٩٧٤م.

٢٧- كاى حافظ، الإسلام والغرب وإمكانية الحوار، ترجمة : صلاح محجوب ادريس، مراجعة وتقديم : محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٢٤٠) سنة ٢٠٠٠م.

٢٨- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق :د. محمد عبد الهادى أبو ريده، دار الفكر العربى، سنة ١٩٥٠م.

٢٩- ---- : فى الصناعة العظمى، تحقيق : د. عزمى طه السيد، قبرص، دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، سنة ١٩٨٧م.

٣٠- مالك بن نبى : مشكلة الثقافة، ترجمة : د. عبد الصبور شاهين.

٣١- -------- : شروط النهضة، ترجمة : عمر كامل مقاوى، ود. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط ٣، سنة ١٩٦٩م.

٣٢- محمد عابد الجابرى : قضايا فى الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، سنة ١٩٩٧م.

٣٣- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل) لسان العرب، تحقيق : عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلى، دار المعارف، القاهرة.

٣٤- نبيل على، العرب وعصر المعلومات، عالم المعرفة (١٨٤)، الكويت، شوال ١٤١٤ هـ ، أبريل سنة ١٩٩٤ م.

٣٥- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك، ت ٢١٣ هـ)، السيرة النبوية، تحقيق : د. محمد فهمى السرجانى، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٣٦- ول ديورانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، المجلد الأول، الجزء الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، سنة٢٠٠١م.

مراجع أجنبية :

٣٧- Bernard Lewis, Islam and the West. New York : Oxford University Press, 1993.

دور الفكر الإسلامى فى النهضة الحديثة
اتجاه واحد أم تعدد فى الاتجاهات؟

بحث قدم فى:

المؤتمر الدولى السادس للفلسفة الإسلامية

"الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة"

١-٢ إبريل ٢٠٠١ ميلادية (٧-٨ محرم ١٤٢٢ هجرية)

قسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم- جامعة القاهرة

دور الفكر الإسلامى فى النهضة الحديثة.
اتجاه واحد أم تعدد فى الاتجاهات ؟

مقدمـــة :

لقد آثرت أن يأتى عنوان هذه الدراسة على هيئة تساؤل أطرحه ، لكـى يتضح هدفي صراحة من هذا البحث ، وهو هدف يتحدد فى الإجابـــة عــن السؤال إذا ما طرح بصيغة أخرى وهى : هل كان يجب أن تتعدد اتجاهــات الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة (*) ، ونحن نسعى جميعاً نحــو هــدف واحد وهو النهضة ؟ أم كان لابد أن نتفق ونلتقى جميعاً عند الهدف ، وحتمية الاتفاق واللقاء تتأسس على واحدية الهدف ؟

(*) ما أقصده بالنهضة الحديثة الفترة التي تمتد منذ بدايات القرن التاسع عشر مع رائـــد النهضة رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) حتى يومنا هذا ، حيــث لا أرى أننــا تجاوزنا مرحلة فجر النهضة إلى غسقها ، وشروقها ، وضحاها ، وظهرها ، فـــى ظــل الظروف التى نمرّ بها الآن ٠ (راجع : د٠ حسن حنفى : نحو تنوير عربى جديد محاولـة للتأسيس ، مجلة عالم الفكر ، المجلد (٢٩) ، العدد (٣) يناير ، مارس ٢٠٠١ ، بعنـــوان "التنوير" ، ص ٧٥ فما بعدها) حيث يصنف مفكرنا التنوير العربى إلى فجر ، وغســق ، وشروق ، وضحى وظهر ٠

أشير منذ البداية إلى أن معالجة مثل هذا الموضوع تتطلب مساحة كبيرة وصبرا وأناة ، لأنه موضوع متشابك يشكل حياة أمة فكراً وعملاً ونضالاً ، ومما يضاعف مسئولية الباحثة أن ثمة أقلاماً كثيرة تناولت هذا الموضوع من جوانب متعددة ، غير أن عذري أن هذه الدراسة ليست مما يندرج تحت "تاريخ" الفكر الخاص بالنهضة ، فالمعالجة التاريخية - على أهميتها - ليست الهدف الأساسي من هذا البحث ، بل تأتي المعالجة الفلسفية للموضوع في المقام الأول ، لذلك سأحاول جاهدة الوقوف عند الحدود المنهجية المنطقية العامة لاتجاهات الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة ، من خلال نقطة محورية ، هي ما يعرف في الفلسفة ، بـ "منطق المذهب" هذا المنطق الذي يظهر في إجابة السؤال الجوهري المتعلق بالنهضة ، وهو السؤال الذي يطرحه كل اتجاه أو كل مفكر يساهم في مشروع النهضة ، وهو : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ وسيكون اعتمادي في إظهار هذا المنطق - عند كل اتجاه - على مبدأ منهجي أشار إليه الفيلسوف الانجليزى المعاصر جورج روبين كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣) ، وهو مبدأ "الإثبات العينى" ومن إحدي تطبيقاته أنه "عندما تقرأ لفيلسوف أو تستمع إليه فلا تقنع أبداً بالسؤال : ما الذى يريد إثباته ، دون أن تسأل فى الوقت نفسه ما الذي يريد إنكاره" [١] فمن المهم للغاية مراعاة هذا المبدأ فى قراءتنا الفلسفية، وفى فهمنا لأفكار الآخرين . وتطبيق هذا المبدأ على موضوع دراستى ، يعنيِ : أنه لكى نستطيع فهم اتجاهات النهضة الحديثة ينبغي أن نقف عند موقف تلك الاتجاهات أى عند الآراء التى دافعت عنها ، وتلك التى رفضتها، وهو موقف واحد يتضمن إثباتاً ونفياً ، أو إيجاباً وسلباً فى الوقت نفسه .

من هنا ستعتمد هذه الدراسة على التحليل والنقد والتركيب ، تحليل آراء الاتجاهات ممثلة فى نموذج واحد يعبر عن كل اتجاه ، وتركيب عناصر التقارب والتواصل بينها ، إيماناً من الباحثة بأن من أهم ضروريات أى مشروع للنهضة ، هو إبراز عوامل التوحيد سواء على مستوى الفكر وعلى مستوى الفعل ، وتحويلها إلى عناصر فعّالة ، بدلاً من الآلية الانفصالية الصراعية المدمّرة ، لذلك تنطلق الدراسة من فرض ، تسعى الباحثة إلى تأكيده ، وهو أن التنوع والتعدد عنصر إثراء ، لا عنصر صراع أو تشتت وما أريده هو وحدة تؤكد تعددية المجالات ، لا تعددية الاتجاهات ، وحدة تؤكد التعددية التواصلية التعاونية ، التى تسهم وتخصب وتصب فى مجرى واحد هو مجرى النهضة العام •

ولما كانت مساحة البحث لا تسمح باستقراء جميع المشروعات التى ساهمت فى النهضة الحديثة ، رأت الباحثة أن تعالج موضوعها فى إطار التصنيف العام الذى درج الباحثون على استخدامه ، لكى نرى فى نهاية البحث مدى صحة هذا التصنيف أو عدم صحته ؟ ، ويتكون هذا التصنيف العام من اتجاهات ثلاثة هى :

١-الاتجاه الإسلامي ، أو التيار الأصولي السلفي ، أو "التراثيون" أو "الماضويون" •• إلخ •

٢-الاتجاه التحديثي ، العلماني ، التغريبي ، التجديدي ، المدني •• إلخ •

٣-الاتجاه التوفيقي •

وعلى ضوء هذا التصنيف العام للاتجاهات ، يتكون الإطار العام للبحث من العناصر التالية :

أولاً : عرض منطق كل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة •

ثانياً : عرض النقد الموجه لكل اتجاه .

ثالثاً : تعقيب الباحثة ، وخاتمة البحث .

وقبل الحديث عن منطق كل اتجاه ، أرى أن منطق أى مفكر – فيما يتعلق بموضوعنا - يتكون مما يلى :

أ- منطق فهم الوقائع ؛ الذى يتأسس بدوره على معرفة كيف حدثت الوقائع ؟

ب- منطق تفسير الوقائع ؛ الذى يتأسس على معرفة لماذا وقعت على هذا النحو ؟

ج- منطق تغيير الوقائع ؛ وهو يتضمن العنصرين السابقين ، فضلاً عن عنصر ثالث ، يتعلق "بما ينبغي" أن يكون عليه المستقبل ، الأمر الذى يتطلب وضع تصور معياري لما ينبغي أن يتحول إليه هذا الواقع ، وضرورة ترسيم حدود هذا التصور من الناحية المنهجية النظرية ، والناحية العملية ، وكما يقول الكندى : " لاسبيل إلى إظهار شئ على صواب حتى يثبت فى الفكر معلوماً ، وفى الطبع مفهوماً ، وفى النفس معقولاً ، ثم يظهر معقولاً محسوساً مجسماً ملموساً"(٢) فتغيير الواقع هو تغيير عملي ، والمنطق العملي لابد أن يسبقه المنطق النظري بأبعاده المتنوعة ، الأمر الذى يتطلب الأسبقية الزمانية والمنطقية ، "لوعيِ" النهضة على "فعل" النهضة ذاته ، ولعل هذا ما كان يقصده الكندي فى موضع آخر حين قال عن : "ذوى الحكمة إذا أرادوا أن يفعلوا شيئاً ، قدّموا قبله النظر والبحث عن علم ما الذى ينبغي أن يُفعل"(٣) .

إذن فمنطق التصور الخاص بالنهضة هو منطق يتطلب تخطيطاً عقلانياً بالدرجة الأولى في جانبيه النظريِ والعمليِ ، أى أنه يتطلب وعياً

وفعلاً فى الوقت نفسه ، غير أنه يرتبط بعملية "الوعى" بالنهضة شرطان مهمان هما ، الأول : العلم "بالغاية" المقصودة ، والثانيِ هو : عدم الخلط بين الغاية والوسيلة ، ولكى تتحقق النهضة ، لابد من اقتران "الوعيِ" بالنهضة ، مع "الفعل" النهضويِ أى اقتران الفكرة "الموجهة" "بالحركة" الفعلية الموجهة على سمت واضح محدد ، وضرورة دوام الحركة على هذا السمت ، أو المنهج المرسوم مسبقاً ؛ وكلما زادت الحركة ، يزداد اقترابنا من أهدافنا ، وإلى هذا المعنى يشير نصّ الكندي حين يقول : "فإن العالمِ بالغاية التى يقصد إليها يجمع قوته فى السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يثبط عزمه فى السلوك والجد حيرة عن سمت الغرض ، ... والتيقن أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ... ومن قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه ... فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذ أنتهي إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها"[٤] .

يوجهنا النصّ السابق إلى طرح عدة تساؤلات تتعلق بـ "الفكرة الموجهة" لاتجاهات النهضة الحديثة ، وعن السمت المحدد لكل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة .

أولاً : منطق التصور السلفيِ[*] :

سنتناول الحديث عن منطق التصور السلفيِ من خلال عرض هذا التصور عند جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ، رائدي الاتجاه السلفيِ فى العصر الحديث ، لكى نرى كيف قرأ هذان الرائدان الواقع ، وكيف كان تصورهما لما "ينبغي" أن يكون عليه الواقع ، ومن ثَّم "النموذج" الذى قدماه معياراً لتغيير الواقع ، وباختصار ما هى الإجابة التى قدماها عن سؤال النهضة ؟

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) :

يُعد الأفغاني ومحمد عبده رائدا السلفية فى الفكر الإسلامي الحديث .. جاء مفهوم النهضة عندهما بمعني الحركة والقيام أو هى "نهوض من سقطة"(٥) على حد قوليهما (فى العروة الوثقى) لذلك يتساءل كل منهما عما "ردّ الأفكار عن الحركة ، وما أقعد الهمم عن النهوض"(٦) ، والنهوض عندهما ، فرض عين عل كل فرد ، وشعور ينبغي أن يتملك "جميع الآحاد فى جميع الطبقات"(٧) وإحساس "يبعث كل واحد على الفكر فى أحوال أمته"(٨) فكر وعمل يجعل "شأن الأمة فى المكان الأوّل"(٩) ولا تقف فيه الأنفس "عند جلب المصالح ودرء المفاسد لأوقاتها الحاضرة"(١٠) فقط بل تعمل على مستقبلها أيضاً بجهود العلماء أولاً بأن "يأخذ العقلاء منها سبلاً من التفكير ... ويجمعوا ذلك للأمة ، لصيانة حياتها .. ولا تقف حركتهم دون الغاية مما نهضوا إليه"(١١) .

وهكذا يوضح الأفغاني وعبده مفهوميهما للنهضة ، والوعي بالنهضة ، وأهمية توجيه الحركة الفكرية والعملية نحو الغايات والأهداف ، وأهمية الإعداد ، والأخذ بالأسباب ، والإيمان بأن الله "جعل لكل شئ سبباً" (١٢) ، و"عين بحكمته لكل حادث سبباً"(١٣) فضلاً عن إيمانيهما بسنن الله فى المجتمعات البشرية ، وتأكيدهما على ضرورة "الوحدة" و"السيادة" التى تحفظ وجود الأمم وسعادتها إذ يقول الأفغاني ومحمد عبده : "إذا تصفحنا تاريخ كل جنس ، واستقرينا أحوال الشعوب فى وجودها وفناها ، وجدنا سنة الله فى الجمعيات البشرية ، حظّها من الوجود على مقدار حظّها من الوحدة ، ومبلغها من العظمة على حسب تطاولها فى الغلب" (١٤) .

إذن التصور السلفي لمشروع النهضة (عند الأفغاني ومحمد عبده) يتأسس على مقولتي "الوحدة" و"السيادة" ، وحدة الأمة الإسلامية ، وسيادتها التى لاتتحقق إلا "بالقوة" ، وبخاصة القوة العسكرية التى تضمن لها دفع الاعتداء . غير أن الوحدة والسيادة – فى هذا التصور لا يمكن تحققهما إلا عن طريق رابطة الدين لأن "الدين صاحب الشوكة العظمى على الأفكار ، مع ملاحظة أن لكل خيال أثراً فى الإرادة يتبعه حركة فى البدن علىٰ حسبه"(١٥) . وهذا تأكيد على دور العقائد فى العزيمة والأعمال والفكر والإرادة ، حين يؤكد الأفغاني وعبده على "أن للعقائد الراسخة آثاراً تظهر فى العزائم والأعمال ، وتأثيراً فى الأفكار ، والإرادات لا يمكن للمعتقدين أن يزيحوها عن أنفسهم ما داموا معتقدين"(١٦) ، وتأكيدهما على تأثير العقائد فى النفوس ، إلى جانب سنن الله فى المجتمعات البشرية ، لا يلغى حركة الفعل الإنساني ، تلك الحركة التى لا يتم تحقيق الأهداف إلا بها ، وضرورة أن يسبق تلك الحركة الفعلية ، حركة عقلية ممثلة فى "تصور" لكيفية التحرك العملي ، والتيقن بأن "الإرادة" و"التصور العقلي" لا قيمة لهما إلا بالعمل ، وهذا الدور المنوط بالإنسان ، الموسوم بالإرادة ، والتخطيط العقلي ، والعزيمة والعمل هو سنة من سنن الله فى عباده كما يرى الأفغاني ومحمد عبده من خلال هذا النصّ : "من سنة الله فى عباده أن لا تتجه الإرادة البشرية إلى حركة تصور عن المريد ، إلا بعد تصور غاية تعود إلى ذاته ، وبعد اليقين أو راجح الظن بأنه يستفيد الغاية من العمل"(١٧) (وهذا الرأى يتفق مع ما ذكرناه للكندى فى الصفحات السابقة) ، لكن يبقي المنظور السلفي فى حاجة إلى مزيد من الإيضاح ونجد هذا الإيضاح في مقالة من مقالات العروة الوثقى ، تحمل عنواناً هو "ماض الأمة وحاضرها وعلاج عللها". نستطيع أن نجد التعبير الدقيق عن فكر النهضة عند الأفغاني ومحمد عبده من خلال عنوان هذه "المقالة" .

فمنذ الوهلة الأولى نستطيع أن نتصور الصورة السلفية ، وحركتها المنهجية لتناول القضية عبر أبعادها التاريخية ، ماض ، وحاضر ومستقبل ، فتبدأ المقالة بالعنصر الأول من عناصر الزمن لإيضاح الصورة التى كان عليها العرب "قبل" الإسلام ، لنرى مقدار التحول الجديد ، ثم تتابع المقالة تحليل واقع المسلمين وما انتهوا إليه ، لتؤكد ضرورة تغيير هذا الواقع، وتعرض وسائل العلاج المقترحة ، وتستبعد ما لا يتناسب مع حالة المريض، وتقدم وسيلتها الناجعة لعلاج المريض من وجهة نظرها ، وهى فى منطقها تستند إلى حقائق الواقع التاريخي فتعطينا ثلاث صور : الصورة الأولى تمثل تجربة العرب الأوائل في مرحلة ما "قبل" الإسلام ، والصورة الثانية تمثل المسلمين في مرحلة "الإسلام" والصورة الثالثة عن "حاضر" المسلمين .

ففي مرحلة "ما قبل" الإسلام ، كان العرب "أمة من الأمم لم تكن شيئا مذكوراً" [١٨] ، فإذا هى بفضل "الإسلام" ينشق عنها "عماء العدم"[١٩] ، وتصبح كوناً "بديع النظام قوى الأركان شديد البنيان"[٢٠] هذا الإبداع وهذا النظام ، وهذه القوة .. الخ كلها نمت فى هذه الأمة نمواً طبيعياً وأثمرت ثمارها ، "بعدما ثبتت أصولها ورسخت جذورها" [٢١] ، فتثبيت الأصول وترسيخ الجذور ، يُعّد بمثابة الدعائم الثابتة لتأسيس البناء الحضاري القوى للأمة الإسلامية ، الذى يمتد سلطانه بعد ذلك "على البعيد عنها والداني"[٢٢] فيجعل لها السيادة على غيرها ، سيادة تفرضها آدابها وأخلاقها المستمدة من أصول دينها ، وتجعل سواها من الأمم يشعر بأنه "لا سعادة إلا فى انتهاج منهجها وورود شريعتها"[٢٣] ذلك المنهج وتلك الشريعة التى جعلتها أمة "قليلة العدد كثيرة الساحات كأنها للعالم روح مدبر وهو لها بدن عامل"[٢٤] .

وهكذا يرتكز التصور السلفي للنهضة على ضرورة التأسيس الديني ، وقوة الدفع الشرعية الروحية ، التى يلزم بالضرورة عن تطبيق شروطها وأحكامها والعمل بها ، بناء حضاري قوى البنيان ، انطلاقاً من الإيمان بالسنن الإلهية التى لا تتغير ٠

وتنقلنا المقالة إلى الصورة الثالثة صورة "حاضر" الأمة العربية الإسلامية لقد "وهن بناؤها ، وانتثر منظومها ، وتفرقت فيها الأهواء ، وانشقت العصي ، وتبدد ما كان مجتمعاً ، وانحلّ ما كان منعقداً ، وانفصمت عرى التعاون ، وانقطعت روابط التعاضد ، وانصرفت عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها"(٢٥) ٠

وليس لنا أن نأتى بتعليق أفصح وأوضح مما ذكرته المقالة ، تعبيراً عن حاضر الأمة ، وباختصار نلمح فى هذا الإيضاح عودة إلى مرحلة "ما قبل" الإسلام من ضعف الأمة ، وتخلفها ، وتمزقها ، ومن ثم انحطاطها ، وأنها لو استمرت على ذلك الحال ، فإنها تسير في طريق هلاكها ٠

والمنطق السلفي ، يعزو السبب الحقيقي لهذا الضعف والتخلف إلى مسؤلية الحكام "وحيدانهم عن الأصول القويمة التى بنيت عليها الديانة الإسلامية ، وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين ، فإن منابذة الأصول الثابتة ، والنكوب عن المناهج المألوفة ، أشد ما يكون ضررها بالسلطة العليا، فإذا رجع الوازعون (أى الحكام) فى الإسلام إلى قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين ، لم يمض قليل من الزمان ، إلا وقد آتاهم الله بسطة فى الملك ، وألحقهم فى العزة بالراشدين أئمة الدين"(٢٦) ٠

فى النص السابق ، تحددت "المرجعية" عند الاتجاه السلفي في شيئين اثنين هما : "الأصول" الثابتة ، و"مناهج " السلف الذين التزموا تلك الأصول ، وهم على وجه التحديد الخلفاء الراشدون الذين جمعوا بين الدين

والملك ، فحققوا خلافة الله في الأرض ، وهو ما لم يتحقق في أى عصر آخر ، حيث تشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة ، فانقسمت الخلافة إلى عباسية فى بغداد ، وفاطمية فى مصر والمغرب ، وأموية في أطراف الأندلس ، مما فرقّ كلمة المسلمين وجعل الأمة الإسلامية تقع فريسة بين أنياب أعدائها جنكيز خان وأولاده وتيمور لنك وأحفاده ، وإيقاعهم بالمسلمين قتلاً وإذلالاً حتى أذهلوهم عن أنفسهم فتفرق الشمل بالكلية(٢٧) .

وهكذا تفهم السلفية الحديثة (ممثلة فى الأفغاني ومحمد عبده) النهوض على أنه استرجاع لما "سلب" من المسلمين ، وعودة إلى "مثل نشأتهم" الأولى قبل أن تحلّ بالمسلمين العوارض فيما بين القرنين الثالث والرابع والهجريين، والتقدم عندهما هو تقدم المسلمين على من سواهم فى المدنية ، تلك المدنية التي تحتاج إلى قوة تحميها ، من هنا ينبغي على المسلمين أن يتقدموا في "فنون الملاحمة والمنازلة والمصاولة حفظاً لحقوقهم وضناً بأنفسهم عن الذل ، وملتهم عن الضياع"(٢٨) ، وهنا يتضح من النص أن العنصر المدني العلمى يخدم العنصر الديني ، والعنصر الديني الروحي يأمر بالعلم والمدنية، من هنا يأمر القرآن بطلب "المنعة من كل سبيل ، لا يعين لها وجهاً، ولا يخصص لها طريقاً" (٢٩) .

من هنا فإن المنطق السلفي يقدم الروحي على المادي ، فالروحي له السلطة الأولى على الأفكار والعزائم والإرادات ، وهو الذى يرشدها ويقودها بطبيعته إلى العلم والمدنية ، ورغم ذلك فليس هناك فصل بين الروحي والمادى ، أو بين الثابت والمتغير ، بين الدين وما يحث عليه الدين من أمور تتعلق بالدنيا فالدين "ينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية"(٣٠) كما تقول السلفية ، "والأصول الدينية الحقّة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة

الاتحاد ... وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف ، وتنتـــهي بها إلى أقصى غاية فى المدنية" [٣١] من وجهة نظر الأفغاني وعبده .

وتأكيدا للوحدة العضوية بين الدين والمدنية ، يذكر الأفغـــاني ومحمـــد عبده القارئ بماضي الأمة العربية فنقرأ قوليهما : "هل نسيت تاريخ الأمـــة العربية ، وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية ، والشـــتات ، وإتيـــان الدنايا والمنكرات ، حتى إذا جاءها الدين فوحدّها ، وقوّاها ، وهذّبها ، ونـــوّر عقولها وقوّم أخلاقها ، وسدّد أحكامها ، فسادت على العالم وساسبت من تولته بسياسة العدل والإنصاف ، وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لـــوازم المدنية ومقتضياتها نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعـــة والتبحر فيها ، ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط ، وجالينوس وهندسة اقليـــدس وهيئة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين فى شـــئ من هذا ، وكل أمة سادت تحت هذا اللواء ، إنما كانت قوتها ومدنيتـــها فـــي التمسك بأصول دينها" [٣٢] .

وهكذا النهضة عند السلفية الحديثة (الأفغاني ومحمد عبده) هى نهضـــة تقوم على وحدة عضوية بين الدين والمدنية ، فالدين يُقّوم الأخلاق ، و"ينبـــه" إلى طلب المدنية من كل سبيل "لا يعين لها وجهاً ولا يخصص لها طريقـــاً" [٣٣] ومن هنا لم يكن الدين الإسلامي يتوجه إلى الآخرة فقط ، بل "أتى بما فيه مصلحة العباد فى دنياهم ، وما يكسبهم السعادة فى الدنيا ، والنعيم فـــي الآخـــرة ، وهو المعبر عنه فى الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين" [٣٤] ، من هنا كان تأكيد هذا الاتجاه السلفي على أن "للوصول إلى السعادة المطلوبـــة طرقاً وعرة السلوك ... فأحسن الطرق وأولاها بالسلوك هو الطريق الـــذى امتحنته أيدى التجربة" [٣٥] سواء كانت تجربة السلف الصالح ، وهم الخلفـــاء الراشدين ، أو تجربة أهل أوربا فيما يتعلق بالجانب المدني ، لذلـــك يقـــول

الأفغاني فى "تقريظ" كتبه لكتاب مترجم عن الفرنسية حول تاريخ الحضـــارة الفرنسية (مؤلفه كيزو وهو وزير ومؤرخ فرنسي) ونشر محمد عبـــده هــذا التقريظ فى مقالة فى الأهرام بالعدد ٤١ سنة ١٨٧٧ ، يقول الأفغاني : "... نحن لا نشك فى أنه قد حصل لأهل أوربا تقدم ووصول إلى الغاية المطلوبـة في هذا العالم ، وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة ، حتـى أوصلتهم إلى هذا المطلوب ، فلا بد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمـــات التي أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها في إيصال أهالى ملته ووطنـــه إلى مثل ما ناله غيرهم"(٣٦) .

وقد يقول قائل إن من ضمن المقدمات التى أوصلت الأوربييـــن إلـــى تقدمهم وغاياتهم في هذا العالم فصل الدين عن العلم والمدنية .. فما موقــف السلفية من هذه القضية ؟ .

يقدم لنا الإمام محمد عبده إجابة عن هذا السؤال في فصـــل بعنـــوان "وظيفة الرسل عليهم السلام" فى كتابه رسالة التوحيد فيقــول : "إن بعثتـــهم (أى الرسل) حاجة من حاجات العقول البشرية قضت رحمة المبدع الحكيـــم بسدادها ... ولكنها حاجة روحية ، وكل ما لامس الحس منها ، فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها ... أما تفصيل طرق المعيشة والحذق فـــى وجــوه الكسب وتطاول شهوات العقل إلى درك ما أُعِدَّ للوصول إليه من أسرار العلم فذلك مما لا دخل للرسالات فيه إلا من وجه العظة العامـــة والإرشـــاد إلـــى الاعتدال فيه"(٣٧) .

ويوضح الإمام أنه "ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ، فليس مما جاءوا له تعليم التـــاريخ ، ولا تفضيـــل مـــا يحويه عالم الكواكب ولا بيان ما اختلف من حركاتها ، ولا ما استكن مـــن طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والعرض ... فإن ذلك كله مـــن

وسائل الكسب ... هدى الله إليه البشر ، بما أودع فيـــهم مـــن الإدراك"[٣٨] لذلك فهو يؤكد أنه "لا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح ، وبيـــن مـــا ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان ، بـــل يجب أن يكون الدين بعثاً لها على طلب العرفان (= المعرفة) ، مطالباً لـــــها باحترام البرهان ، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد فى معرفة مـــا بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد والوقوف فى سلامة الاعتقـــاد وعند الحد ، ومن قال غير ذلك ، فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين" [٣٩] .

وبهذا الإيضاح الذى بينّه الإمام محمد عبده ، حين ميّز بأمر الدين ومن داخل الدين ذاته بين "الباعث" على العلم ، أى "التنبيه" علـــى إعمال العقـــل في أمـــور هذا العالـــم ، وبين "كيفية" إعمال العقـــل ، منهجـــه وآلياتـــه ، ووسائله .. الخ وهو ما يدخل تحت باب "البرهان" الـــذى طلـــب الديـــن احترامه ، يؤكد هذا الإيضاح أن التحديثين الذين ركّزوا على دعوة الدين إلى العلم والمدنية ، تفرعوا عن السلفية ، وأخذوا يمارسون دعوتهم إلى التحديثية "بأمر" الدين ، و"بمعزل" عن الدين فى الوقت نفسه . بأمر الدين حين يكـــون الأمر أمر "تنبيه" فحسب . وبمعزل عن الدين ، حين يكون تفصيـــل طـــرق البرهان ومتطلبات المدنية فى هذا العالم ، هو مما لا يندرج تحـــت وظيفـــة الرسل ، أو وظيفة الدين ، لذلك كان من الطبيعي أن يتخرج في هذه المدرسة دعاة التحديثية قاسم أمين ولطفي السيد ، وعلى عبد الرازق ، وطه حســـين وغيرهم من المفكرين المحدثين والمعاصرين ممن يُطلـــق عليـــهم الاتجـــاه التغريبي العلماني[٤٠] .

وكما يقول عثمان أمين : "إن المتأمل المنصف لابد أن يلاحظ أننا حين نستقصي الحركة الفكرية ، منذ أيام قاسم أمين وسعد زغلول إلى المفكريـــن

المعاصرين من مثل أحمد لطفي السيد ، وفريد وجدى ، ومصطفى عبد الرازق ، وعباس العقاد ، وطه حسين ، وأحمد أمين ، وعلى عبد الرازق ، وحسين هيكل ، وخالد محمد خالد ، نجد أنهم جميعاً ، على اختلاف نزعاتهم وتباين اتجاهاتهم ، لا يخلون من أن يكونوا متأثرين بآراء الأستاذ الإمام من قريب أو بعيد [٤١] ، وسنوضح بعد قليل مدى هذا التأثير على طه حسين ٠

مما سبق يتضح أن منطق التصور السلفي يقدم الروحي على المادى ، ولكنه لا يلغي المادي ، ولا يطالب ببتره أو الاستغناء عنه ، بل يؤكد الارتباط العضوي بين الإثنين ، من هنا كان المبدأ الذي تنادي به السلفية هو أن "كل أمة سادت ٠٠٠ إنما كانت قوتها ومدنيتها في التمسك بأصول دينها"[٤٢] ٠

النقد الموجّه للسلفية :

لعل أكبر نقد يوجه إلى السلفية هو أنها لا تتجه إلى المستقبل بل تسعي إلى العودة إلى الماضي ، وتتجه إلى وسيط مرجعي هو أسلافنا الأقدمون ، أو كما يقول صاحب هذا النقد الموجه إليهم : "نحن إزاء نمط من التفكير يشدّنا إلى الوراء ، بدلاً من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل ، فالتركيز يتم على المسبق والمنجز والمتحقق ، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه ٠٠٠ فالعربى هو من تسبقه الأفكار وتتقدم عليه الحقائق، أى أن زمنه هو زمن أصولي تراجعي ، ومن يكون كذلك لا ينتج فكراً ، ولا يصنع حقيقة ، ولا مستقبلاً ، مثل هذا النمط من التفكير ، هو الذى يفسر لنا كيف أننا نعود القهقرى ، ونكاد نخرج من التاريخ ، أو نصبح على هامشه"[٤٣] أقول : إن النقد السابق يحتوى على عدة مغالطات هى :

- الخلط بين التصور و"زمن" التصور ٠

- الخلط بين التصور ، وإنتاج الفكر المستقبلي •

- ربط الفاعلية بالتحرر من المسبقات •

- الخلط بين الحقائق التاريخية والأوهام •

إنه – فيما أرى – لا يعيب الفكر أن يقوم بعملية استدعاء لتصور أو لمعيار أو "نموذج" معين يحاكيه • وغني عن البيان أن عملية الاستدعاء أو المحاكاة ليست محاكاة كاملة ، أو صورة طبق الأصل لما كان عليه النموذج، فهذا ضرب من المحال ، ولم يقل به أحد من السلفية ، بل كان استدعاءاً للأصول الثابتة ، وللوقفة المنهجية التى وقفها السلف تجاه عصرهم ، فلا يعيب عملية الاستدعاء أن ترتبط بالزمان أو المكان ، بل ما يعيبها ، هو مدى صلاحية النموذج المختار أو عدم صلاحيته ، والصلاحية أو عدمها ، كلاهما يرتبطان بإمكانية تحقيق المراد من هذا النموذج أو ذاك ، وفى المنطق السلفي، فإن إمكانية التحقق ليست مستحيلة ، بل تستمد إمكانيتها من كونها تجربة واقعية قد تحققت بالفعل حينما استوفت شروط تحققها ، فلم تكن وهماً بل كانت واقعاً والمغالطة أن نربط بين الاستفادة من تجارب السابقين وبين صناعة المستقبل، فليس بالضرورة أن من يستفد من تجارب سابقة أو من نموذج قد تحقق بالفعل ، أن يلغي الفاعلية بين الذات وموضوعها ، فهذه قضية أخرى ، إذ ليس بالضرورة أن من يعتبر بسنن الله فى التاريخ ، ويستفد من التجارب الماضية أن يتوقف عن التجديد أو عن الحركة الديناميكية الفعالة ، أو ينغلق عنده النسق المعرفي ، أو تنقطع صلته بالواقع ، فالفاعلية المتبادلة والانفتاح الخاص بالنسق المعرفي ، والحركة الديناميكية الفعالة بين الفكر والواقع هى مطلب أساسي ، ومقدمة ضرورية من مقدمات النهضة في النموذج السلفي القديم وهو ما يحققه مبدأ الثابت والمتغير ، مثل ما نجده فى قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) • قال الأفغاني

والإمام محمد عبده : إن "سر الإفصاح والإبهام" فى قوله تعالى : (وأعـــدوا لهم ما استطعتم من قوة) أمر بإعداد القوة ووكّلــــها إلـــى الطاقـــة وحكـــم الاستطاعة ، على حسب ما يقتضيه الزمان ، وما تكون عليه حال من تُخشى غوائلهم (العروة الوثقى ص ١١٨) ، و"الإفصاح" هنا - فيما اعتقد - يمكـــن أن نأخذه على الثبات ، ثبات "الأمر" المذكور في الآية ، و"الإبهام" هنا نحمله على عدم التحديد والتعيين • إذن هناك ما هو ثابت واضح أصولى لا يجـــب أن نحيد عنه ، وهناك ما هو متغير ينبغي فيه مراعاة الزمان والحال ، وهـــو بعينه ما يحمل معنى التجديد والحركة الديناميكية الفعّالة مع الزمان والواقـــع والفكر على المستوى الذاتي والخارجي • وما سبق يؤكد لنا أننا نستطيع أن نضع كلاً من الأفغاني ومحمد عبده فى صف "التجديد" لأن كلاً منهما كــــان يريد تغيير الواقع الإسلامي ، رغم أن الأنفتاح عندهما كان على المــــاضي، لكنه كان أيضا أنفتاحاً على المستقبل •

فالاتجاه السلفي إذن حين دعا إلى النهضة عن طريق الانتظـــــام فـــى التراث، والعودة إلى الأصول ، لم يكن يخالف جميع النهضات التي نعرفها ، وهو في تعامله مع هذا التراث كان ناقداً له ، لأنه قام بعملية انتقاء محـــــددة لشريحة معينة من هذا التراث ، ولم يطلب التماهى المطلق لما مضى ، ولـــم يغفل نقد الحاضر الملتصق بالماضي ، ولم يغفل المســــتقبل • فلـــم يغفـــل الإيماني الثابت ولم يغفل الزماني المتغير ، فجعل المسائل الزمانيـــــة رؤيـــة إنسانية وصناعة إنسانية ينبغي الاجتهاد فيها قدر الطاقة البشــــرية وبحســـب الزمان •• وهنا أخذ أصحاب التيار التحديثي هذه الفكرة المحورية وأسســـوا عليها دعوتهم ، مما يؤكد تداخل دائرة التحديثية مع دائرة السلفية كما ســـنرى بعد قليل •

ثانياً : منطق التصور التحديثي :

يتبلور هذا المنطق من خلال دائرتين هما : الدائرة "الوصفية" للواقـع ، والدائرة المعيارية لما "ينبغي" أن يكون عليه هذا الواقـــع ٠٠ ويتفــق هــذا المنطق ، مع السلفية فى الدائرة الأولى ، حيث وصف كل منهما الواقع بأنـــه واقع متردي ومتخلف إلى أقصى حد في جميع المجالات ، غير أن "النموذج" المطلوب الاقتداء به هنا ، هو "النموذج" الغربى ، من هنا أطلق علـــى هــذا التيار الاتجاه التغريبي ، والفكرة الموجهة عنده هى تقليد أوربا ، واصطنـــاع وسائل قوتها ونظمها ، والأخذ بأسباب تقدمها ، والهدف مواجهــــة أوروبـــا نفسها بعين سلاحها ، وبنفس منطقها وبلغتها ٠٠

لكن يبقي السؤال : إذا كان التصور التحديثى العلماني يسلم بضرورة الأخذ عن الغرب ، فماذا يأخذ عنه ؟ هل يطلب المحاكاة بالكامل ، أم يطلب محاكاة جزئية ؟ أى هل يطلب التغريب أم يطلب التحديث ؟

طه حسين إنموذجاً (١٨٨٩-١٩٧٣) (٤٤) :

لقد وجه كثير من الباحثين نقداً لاذعاً وهجوماً عنيفاً ضد طـــه حســـين باعتباره من دعاة التغريب ، ومن دعاة الاندماج فـــي الحضـــارة الأوربيـــة بخيرها وشرها ، فيرى أحد الباحثين رأياً نلخصه فيما يلي : إن طه حســـين فى "مستقبل الثقافة فى مصر" ، يوحد بين الغائية والكيفية فى الدعـــوة إلـــى التقدم ، مؤسساً لجبرية هوانية ، خالطاً بين الهوية والتماهي ، فهو يطـــالب المصريين ومن ورائهم العرب والمسلمين والعالمثالثيين (يقصد العالم الثالث) بالتنازل عن هويتهم لكى يصبحوا أوربيين فى كل شيء ، فطه حسين – مـــن وجهة النظر هذه – يطالب بالتماهي الكلي واللا مشروط ، الذى يـــنزع إلـــى استبدال آلى للهوية بأخرى مغايرة أو نقيضة بدلاً من التماهي الجزئي الـــذي هو عنصر بناء للهوية وإغناء للشخصية.

أن خطيئة طه حسين - فى نظر الكاتب - هى خلطه الضمني بين التغريب والتحديث ، ويوضح صاحب هذا الرأى الفرق بين التغريب Occidentalisation والتحديث Modernisation فيرى أن التغريب سيرورة على مستوى الهوية نزعاً وقلعاً واستلاباً ، أما التحديث فسيرورة على مستوى التماهى ، المشروط والجزئي والتدرجي ، التغريب سلب للهوية وإبدال وإفقار إلى حد الإعدام ، والتحديث تطوير للهوية وإغناء ، وبقدر ما أن مكتسبات التحديث قابلة للتمثل النفسي ، فإن التغريب استلاب ممجوج ومرفوض من قبل الجهاز النفسي ٠٠٠ التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة ٠٠٠ لا يختزل العملية الحضارية ٠٠٠ بل يفرضها شراكة متبادلة تقوم على الأخذ والعطاء ، كما على التخصيب وإعادة الإنتاج ، وعلى نقيض التغريب الذى يؤسس العملية الحضارية قطيعة فى الهوية ، يؤسسها التحديث استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً بدون نزع للهوية ، وبقدر ما أن التغريب يَجُبُّ ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا ليصادره ويلغيه ، فإن التحديث إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات ، لا يقطع مع الماضي ولا مع تراث الذات ، بل يوظفهما على العكس كعتلة في عملية التحول الحضاري للذات[٤٥] .

هذه وجهة نظر أحد الباحثين ، وعلينا أن نرى هل قصد طه حسين التغريب - كما فهم صاحب هذا الرأى - أم أنه قصد التحديث ؟ أى هل أراد طه حسين التماهي الكلي واللامشروط مع الغرب ، أم المشروط والجزئي ، هل أراد سلب الهوية وإبدالها ؟ ، هل أراد القطع مع الماضي أم توظيفه ؟ هل رفض الاستمرارية والاتصالية ؟ هل رفض الشراكة والأخذ والعطاء ، هل رفض تطوير الذات ؟ ٠٠ الخ

نعود إلى طه حسين فى "مستقبل الثقافة فى مصر" لنرى ماذا "يريـــد" وماذا "يرفض" طبقاً لمبدأ الإثبات العيني الذى أشرنا إليه ، إن ما يريده طـه حسين هو أن نتقدم "ونحن خليقون أن نتقدم" (٤٦) وأن نرقى " ونحن خليقون أن نرقى" (٤٧) ، والتقدم والرقي لا يتأسس عنده إلا بالثقافة والعلـم ، وهنـا يركز طه حسين على الجانب الحضارى "فالثقافة والعلم أسـاس الحضـارة والاستقلال"(٤٨) والحريةَ والاستقلال ليسا غاية تقصد إليها الشعوب ، وإنمـا هما وسيلة إلى أغراض أرقى منهما وأبقى"(٤٩) ولولا أن مصر قصّرت فى ذات الثقافة والعلم لما فقدت حريتها ولما أضاعت استقلالها(٥٠) .

هكذا كانت قضية طه حسين التقدم والرقي الحضاريين وهما لا يتحققـا إلا بالثقافة والعلم ٠٠ غير أن مستقبل الثقافة والعلم الذى ينشده طه حسـين لمصر ، لا يتنكر للماضي إطلاقاً ، بل ينطلق من هـذا المـاضي ليحـدث تواصلاً معه ٠٠ فهو يريد "أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديـم"(٥١) من هنا أوضح أن التفكير فى مستقبل الثقافة فى مصر لا يتم "إلا على ضـوء ماضيها البعيد وحاضرها القريب ، لأننا لا نريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا وحاضرنا من صلة"(٥٢) بل يؤكد طه حسين على أنه "بمقدار ما نقيم حياتنا المستقبلية على حياتنا الماضية والحاضرة نجنب أنفسنا كثيراً مـن الأخطاء التى تنشأ عن الشطط وسوء التقدير والاستسلام للأوهام والاسترسال مع الأحلام" (٥٣) .

يتخذ طه حسين من مبدأ الاتصال والتواصل مع الماضي والحـاضر منطلقاً لإقامة "حياتنا الجديدة" (٥٤) ، ليصل من خلال ما يقدمه مـن وقـائع تاريخية ، وحقائق واقعية ، إلى اتصال العقل المصرى قديما بأقطار الشـرق القريب ، واتصاله بالعقل اليوناني منذ عصوره الأولى ، وتأثر كـل منـهما بالآخر(٥٥) فيوضح طه حسين أن العقل المصري إلى ايام الأسكندر كـان

مؤثرا فى العقل اليوناني متأثراً به ، مشاركاً له فى كثير من خصاله ، إن لم يشاركه فى خصاله كلها [٥٦] .

إن ما قصده طه حسين هنا هو إزالة المفهوم الأوربي الذى ترسخ فى عقل الغرب حين ميّز بين العقلية الأوربية ، وكل ما عداها ، لكى تصبح العقلية المصرية ومعها الشرق كله طبقاً لهذا المفهوم الغربي ، عقلية متخلفة بطبعها وعلى أوربا أن تنهض بها ، وتجد مبرراً لاستعمارها بدعوى النهوض بها .. هنا رأى طه حسين أن "أول واجبات التقدم والرقي هو إزالة هذا الوهم الآثم الشنيع الذى يصور لهم (أى للمصريين) أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي ، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية ، ، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوربية" [٥٧] من هذا المنطلق يبدأ طه حسين دعوته للتحديث ، وغني عن البيان أن حديثه يتعلق بالجانب العقلي والحضاري ، من هنا يؤكد تأكيداً تاماً على أنه مهما "نبحث ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوربي والعقل المصري فرقاً جوهرياً" [٥٨] .

وما أراده طه حسين أيضا من الناحية النفسية هو "ألا نلقى الأوربي فنشعر بأن بيننا وبينه من الفروق ما يبيح له الاستعلاء علينا والاستخفاف بنا، وما يضطرنا إلى أن نزدري أنفسنا"[٥٩] .

لقد أثبت طه حسين بالوقائع التاريخية أنه لا فرق بيننا وبين الأوربيين فيما يتعلق بطبائع الأشياء وجواهرها ، إنما الذي خلق الفارق الحضاري بيننا وبينهم هو ما يتعلق بالزمان ، هم بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر ، ونحن تأخرنا حتي القرن التاسع عشر ، وما أخرنا في نظر طه حسين هم الترك العثمانيون ، إذ لولاهم "لاستمر اتصالنا بأوربا ولشاركنا في نهضتها ولسلكنا معها إلى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها ولتغير

وجه العالم"[٦٠] وغني عن البيان أن المشاركة الحضارية مع الغرب سواء منها ما تعلق بالماضي ، أو ما يتعلق بالمستقبل في نظر مفكرنا لا تعني التماهي المطلق ، ولا تعني أن نهوض "الأنا" وتقدمه يعني إلغاء الآخر وتخلفه .. بل تعني تبادل المنافع والتعاون والحوار الحضاري أو كما يقول مفكرنا : "إنهم قد أخذوا عنا ... كما نأخذ عنهم اليوم ، وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم"[٦١] .

ما أراده مفكرنا هو دعوة إلي المساواة بين الشعوب والحضارات ، لذلك يؤكد علي ضرورة "أن نمحو من أنفسنا أن في الأرض شعوباً قد خلقت لتسودنا ، ويجب أن نمحو من أنفسنا أن في الأرض شعوباً قد خلقت لنسودها، ويجب أن نقرّ في أنفسنا أن نظام المساواة في الحقوق والواجبات ، هذا الذي نريد أن نقرّه في حياتنا الداخلية ، هو بعينه النظام الذي يجب أن نقرهّ في حياتنا الخارجية"[٦٢] .

لكن كيف يتحقق هذا في نظر طه حسين ، إنه يتحقق بوجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية ، بأن "تسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم"[٦٣] لكن كيف نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم ، هل يدعونا طه حسين إلي التماهي المطلق أي إلي التغريب ؟ كما تصور صاحب الرأي الذي عرضنا له ؟

بداية يوضح طه حسين أن الحياة ، حياة أي شعب ، أو أي حضارة في أي زمان ومكان ، هي مزيج من الخير والشر ، هذا ما ينطبق علي حياة المسلمين أيام بني أمية وبني العباس ، وقد كانت لهم حضارة خصبة منتجة ، هو ما ينطبق أيضاً علي حياة الأوربيين في ظل حضارتهم الراهنة . لكن ما يدعو إليه طه حسين هو "الانتقاء" ، وهو ما يعني رفض الشر وقبول ما هو خير في الوقت نفسه ، من هنا يقول : "إذا دعونا إلى الاتصال بالحياة

الأوربية ، ومجاراة الأوربيين في سيرتهم التي انتهت بهم إلى الرقي والتفوق، فنحن لا ندعو إلى آثامهم وسيئاتهم ، إنما ندعو إلى خير ما عندهم وأنفع ما في سيرتهم" (٦٤) .

ومبدأ الدعوة إلى أخذ ما هو خير عن الغرب ، هو ذاته عين المبدأ الذي استند إليه السلفيون في دعوتهم لأخذ ما هو خير عند السلف الصالح ، من هنا يقارن طه حسين دعوته بدعوة "الصادقين الأخيار إذا دعوا إلى الاستمساك بحياتنا الموروثة والاحتفاظ بتقاليدنا المستقرة فهم من غير شك لايدعون إلى أن نستمسك بما في حياتنا الموروثة من آثام ، ولا إلى أن نحتفظ بما في تقاليدنا من سيئات ، وإنما هم يدعون إلى أن نستمسك بما في حياتنا وتقاليدنا من الخير والمعروف"(٦٥) .

ويرفض طه حسين رفضاً قاطعاً التماهي المطلق حين يقول : "نحن حين ندعو إلي الاتصال بأوربا والأخذ بأسباب الرقي التي أخذوا بها لا ندعو إلى أن نكون صوراً طبق الأصل للأوربيين ، كما يقال ، فذلك شئ لا سبيل إليه ولا يدعو إليه عاقل"(٦٦) .

إن ما يريد طه حسين أن نشارك فيه الأوربيين هو أسباب الحضارة ونتائجها ، أي الجانب الحضاري وهو المشترك الإنساني العام .. أما ما هو "خاص" بالحياة الأوربية ، فلا شأن لنا به .. لذلك فهو يؤكد أن الأوربيين يتخذون المسيحية لهم دينا ونحن لا ندعو إلى أن تصبح المسيحية لنا ديناً . وما يريد مفكرنا أن يلفت نظرنا إليه هو أن الأوربيين يختلفون في أشياء كثيرة منها ما يتعلق بدينهم المسيحي فهم مسيحيون في ظاهر أمرهم ، ولكن مسيحيتهم أشكال وألوان ، ولم يمنعهم اختلافهم في المذهب الديني من أن يتفقوا في أسباب الحضارة وفي نتائجها (٦٧) .

ويقف مفكرنا عند موقف أوربا من خصومة الدين ليوضح أن الله عصمنا منها ، فلا شك أن الحضارة الأوربية الحديثة قد وقفت من المسيحية الأوربية موقف خصومة عنيفة متصلة ضحت في سبيل هذه الخصومة الشئ الكثير من الأنفس ، والأموال ولكن الأمر قد انتهى فيها إلي شئ من "التوازن" بين الدين والحضارة ، يستخدم طه حسين لفظاً معتدلاً وهو "التوازن" ليعبر عن العلاقة بين الدين والحضارة عند الأوربيين ولم يُشر إلي ما قامت به أوربا من "فصل" بين الدين والحضارة ولم يقل بأن الحضارة عندهم لا علاقة لها بالدين ولا تتأسس إلا علي العلم والعقل ٠٠ بل أكّد علي أن أوربا قد التزمت "التوازن" بين الدين والحضارة لأسباب أهمها أن "العقل الأوربي المستقيم قد انتهي إلي أن الخصومة العنيفة الآثمة لم تكن بين الدين والحضارة في حقيقة الأمر ، وإنما كانت بين الذين يمثلون الدين والحضارة ، كانت بين الأهواء والشهوات[٦٨] ٠

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالتزام أوربا بهذا "التوازن" ، فهل يمكن أن نتصور أن مفكرنا لم يقل بهذا "التوازن" فيما يتعلق بالدين الإسلامي ؟ بخاصة حين يؤكد أن الخصومة بين الدين المسيحي الأوربي والعقل الأوربي أفرزتها الظروف والأنظمة والقوانين والسلطان القوي لرجال الدين المسيحي الذي كونته لهم العصور المتصلة ، ومن هنا فقد أرادوا أن يذودوا عن هذا السلطان ويحافظوا على ما كان لهم من قوة وبأس[٦٩] ، "فأما نحن قد عصمنا الله من هذا المحظور ووقانا شروره التي شقيت بها أوربا ، فالإسلام لا يعرف الأكليروس ، ولا يميز طبقة رجال الدين من سائر الطبقات ٠ والإسلام قد ارتفع عن أن يجعل واسطة بين العبد وربه ٠ فهذه السيئات التي جنتها أوربا من دفاع رجال الدين عن سلطانهم لم نجنيها نحن إلا إذا أدخلنا علي الإسلام ما ليس فيه وحملناه ما لا يحتمل"[٧٠] ٠

وهنا يدخل طه حسين دائرة السلفية عند محمد عبده ، ويتفق معه في الرأي حين يري الإمام محمد عبده أن ما أُدخل علي الإسلام من تجاوزات تتعلق بوأد الحريات وصدور الأمر بالسجن "فليس الحامل عليها التمسك بالدين"(٧١) ، بل هو "من مقتضيات السياسة"(٧٢) فالسياسة كما يقول الإمام "تضطهد الفكر أو الدين أو العلم" (٧٣) ، فليس في الإسلام ما يسمي عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه "(٧٤) .

وما أراد طه حسين تأكيده هو أنه ليس "على حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوي بأسباب الحضارة الأوربية ، لأن أكثر مما كان عليها من بأس حين أخذ المسلمون في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم"(٧٥) وهنا يعقد طه حسين مقارنة بين ما ينبغي أن نقوم به اليوم وبين ما قام به أسلافنا حين "تجاوز الإسلام بلاد العرب واتصل بحضارات أجنبية كان مركزها في ذلك الوقت من العرب والمسلمين كمركز أوربا منا الآن ٠ ولم يتحرج العرب والمسلمون من أن يأخذوا بأسباب الحضارة الفارسية واليونانية ، كما أخذ بها الفرس والروم الذين لم يكونوا مسلمين في ذلك الوقت ، ولم يتحرجوا من ذلك ولم يرفضوه ٠٠٠ فهم قد صاغوا من هاتين الحضارتين ومن تراثهم القديم هذه الحضارة الإسلامية الرائعة التى أزهرت أيام بني أمية وبني العباس والتي يحرص المحافظون منّا عليها أشدّ الحرص" (٧٦) .

وهنا يستند طه حسين إلي مرجعية السلف أيضاً كوسيط مرجعي لتأكيد فكرته ، وإن كان يختار منها عصراً يؤكد ما يريد الوصول إليه ، رغم أن الباحثة لا تتفق مع رأي مفكرنا في موضوع "المركز" الذي كانت تحتله الحضارات الأجنبية من العرب المسلمين قديماً ، وأنه كمركز أوربا الآن ، أرى أن الأمر يختلف بعض الشئ لأن الفكر الأجنبي في ذلك الوقت كان قد توقف عن الإنتاج ، إن صح التعبير ، وأن تلك الحضارات قد لفظت

أنفاسها• غير أن ما أتفق مع مفكرنا فيه ، أن تلك الحضارات قد ورثت علماً ومدنية لم يعرفهما العرب من قبل ، مما أفاد الحضارة الإسلامية أكبر إفادة ، وبالتحديد في الجوانب المادية المدنية والعلمية، لذلك يؤكد طـــه حســين "أن الحضارة الإسلامية الرائعة، لم يأت بها المسلمون من بلاد العرب وإنما أتـوا ببعضها من هذه البلاد ، وببعضها الآخر من مجوس الفـــرس ، وببعضـــها الأخر من نصارى الروم"[٧٧] •

وبهذا النص نفهم أن قسماً من الحضارة الذي أتى به المسلمون من بلاد العرب لابد أن يتعلق – أكثر ما يتعلق – بالأمور الدينية العقائدية والتشريعية، والقسم الآخر الذي أتى به مجوس الفرس ونصارى الروم لابـــد أن يتعلـــق بالجانب المدني المادي والعلمي ، واستخدامه ألفاظـــاً مـــن مثـل "مجـــوس" و"نصارى" أكبر دليل علي أن دورهم دور مدني علمي فقط لا يتعلق بالأمور الدينية ، وهو بهذا الشاهد يؤكد الموقف السلفي ، حين دعا أصحاب الاتجـــاه السلفي إلي ضرورة الاقتداء بمناهج السلف ، ومن ضمن مناهج السلف ، مـــا يتعلق بمنهجهم تجاه الحضارات الأجنبية الأخرى •

لذلك يحسم مفكرنا موقفه من قضية العلاقة بالسلف لصـــالح الوقفـــة المنهجية حين يقول : "إننا بين أمرين أثنين : إما أن ننكر ماضينـــا كلـــه ، ونجحد أسلافنا جميعاً ، ونرفض مجد المسلمين الذيـــن أسســـوا الحضـــارة الإسلامية ، وما أظننا مستعدين لشئ من هذا، وإما أن ننهج نهجهم ، ونذهب مذهبهم ، ونأخذ بأسباب الحضارة الأوربية في قوة ، كما أخذوا هم في قـــوة بأسباب حضارة الفرس والروم"[٧٨]•

وبالطبع حين يختار مفكرنا البديل الثاني ، أي "المنـــــهج" و"المذهـــب" السلفيين فلابد أنه ينادي بتعادلية العقل" و"الدين" ، "فالنهج" عقلاني و"المذهب" إسلامي ، ولا تعارض بينهما ومن ثم كانت دعوته إلـــى "وجـــوب" الأخـــذ

بأسباب الحضارة الأوربية ، دعوة يؤكدها الإسلام ذاته ، وتؤكدهــــا كذلــك الوقفة المنهجية للسلف الذين أسسوا الحضارة الإسلامية ٠

ويأتي طه حسين بنصوص صريحة واضحة فى كتابه "مستقبل الثقافــة في مصر" ، نصوص تشهد كالوثيقة للردّ علي الذين يظنون أنه علمــاني ، أو تغريبي ، أو أنه يريد التماهي الكلي المطلق اللا مشروط ، أو ما أسماه هـــو "الفناء" في أوربا ٠ وذلك حين تؤكد تلك النصوص علي ضـــرورة التمســك بمقومات الشخصية المصرية والحفاظ عليها من جهة ، وضـــرورة التقــدم العلمي والرقي الثقافي من جهة أخري ٠ فالشخصية المصريــــة يشــخصها أقليمها الجغرافي ، ويشخصها دينها ، ولغتـــها العربيـــة ، وتراثـــها الفنـــي والأدبي، وتاريخها الطويل العظيم ٠

يؤكد علي ضرورة الحفاظ على تلك المقومات فيطالب - أول ما يطالب - بأن نحمي إقليم مصر الجغرافي من أن تغير عليه أوربا ، فهل مما يفنـــي مصر في أوربا أن يدعوها إلى حماية إقليمها من أوربا ؟ وكيف تحميه إذا لم تقاوم مصر أوربا بمثل سلاحها ؟ هل يُعد علمانياً من يطالب كذلك بأن يكون "الدين" من مقومات الشخصية المصرية ، وهل يدعو إلي أن تفنى مصر فــي أوربا ، إذا دعا إلى ضرورة الاحتفاظ بهذا الدين ، والملاءمة بينـــــه وبيــن مقتضيات الحياة ، كما لاءم أسلافنا بينه وبين مقتضيات الحياة ؟ هل نعتـــبر مفكرنا علمانياً يدعو إلي التغريب ، وهو الذي يشخص شخصية مصر كذلــك في "لغتها العربية" و"تراثها الفني والأدبي" ، فهل يدعو إلي فناء مصر فــــي أوربا إذا دعا إلي أن تحافظ مصر علي لغتها وتراثها حتي لا يكـــون للغـــة أخرى ، ولتراث آخر عليهما فضل ؟ هل يدعو إلى التغريب مـــن يشـــخص مصر في تاريخها الطويل العظيم ؟ وهل يدعو إلى فنائها في أوربا من يـــدع

إلي أن تحفظ مصر لهذا التاريخ حرمته ، وتثبت أنها حريصة علي أن يكون حاضرها ومستقبلها خليقين بماضيها[٧٩].

وهكذا إن من يدع إلى هذه المقومات التي تؤكد شخصية مصـــــر ، لا يمكن أن نفكر ولو للحظة واحدة أنه يريد الفناء في أوربـــا ، ويدعــو إلـــى التغريب أو إلى التماهي اللا مشروط والمطلق ، ألم تكن الدعوة إلي حمايـــة الأوطان والحفاظ علي الدين والمواءمة بينــــه وبيـــن مقتضيـــات الحيـــاة ، والمحافظة علي اللغة العربية ، والتاريخ وربط الحاضر بالماضي والمستقبل، والحرص علي أن يكون الحاضر والمستقبل في قوة الماضي ، ألم تكن هـــذه دعوة جميع مفكري النهضة من تحديثيين وسلفيين وتوفيقيين ؟ أم هي دعـــوة كل مفكر من مفكري النهضة قديمهم وحديثهم ؟!!

إن ما أراده طه حسين هو ما يريده كل وطني مخلص لبلـــده ، وهـــو مفكر استطاع أن يقرأ المستقبل ويتنبأ بما هو حادث اليوم ، فقد دعانا إلي "أن نثبت لأوربا ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها ، ونمنعها من أن تأكلنـــا" [٨٠] هل كان يتنبأ بعصر ثورة الاتصالات حين دعا إلي الاتصـــــال القـــوي الصريح بأوربا قبل أن يتم لنا هذا رغماً عنّا ، ودون استعداد له ؟ إن طـــــه حسين حين دعا في قوة وصراحة إلى أن "نسير سيرة الأوربييـــــن ونســـلك طريقهم"[٨١] ، قصد من ذلك أن ننهج منهجهم "لنكون لهم أندادا ، ولنكـــون لهم شركاء في الحضارة"[٨٢] ، والنديّة والشراكة تحتاج إلي التكافؤ في كـل شئ ٠٠ من هنا أعلن طه حسين بصراحته المعهودة أنه " من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة ، ومن أراد القوة ، فقد أراد جيشاً أوربياً قوياً ، فقد أراد تربيـــة أوربية ، وتعليماً أوربياً يهيئان الشباب لتكوين الجيش القوي العزيـــز" [٨٣] ، ونحن في حاجة إلي قوة الدفاع الوطني ، لذلك ينبغي أن تكافئ قوة الدفـــــاع الوطني عندنا ما نتعرض له من الهجوم ، ومعني ذلك أنه يجـــب أن ينظـــم

جيشنا تنظيماً أوربياً ، من حيث الثقافة ومن حيث العـدة ، التـي يجـب أن تكافئ عدة الجيوش التي يمكن أن تغير علينا ، وهو يعني ضرورة الإعـداد الفني لأبنائنا لنصنع ما يمكن صنعه .

وهنا يؤكد طه حسين علي أهمية الإعداد الفني والتصنيع والتكنولوجيـا التي تلائم العصر وهو لا يخلط بين الوسيلة والغاية حين يرى أن الدفاع عن حوزتنا وصيانة استقلالنا يفرض علينا أن "نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ لـها الأوربيون" (٨٤) وفي هذا تأكيد علي أنه إذا أردنا أن نضارع أوربا علينا أن نأخذ بنفس وسائلها في حماية أوطانهم ، وفي حماية اقتصادهم، وفي مجـال التعليم .. إلخ وغني عن البيان أن تأكيده هنا هو تأكيد على ما هو مشترك إنساني عام لذلك يقول : "من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة ، وليس يكفـي ولا يستقيم في العقل أن نريد الاستقلال ونسير سيرة العبيد "(٨٥) فهذا يتنـاقض مع العقل ومع الواقع .

إننا في حاجة اليوم أكثر من أى وقت مضى أن نحقق دعوة طه حسين التي يؤكد فيها علي ضرورة "إشعار الأجنبي بأننا مثله وأنداده ... نكـون شركاءه في الحياة وأعوانه عليها ، لا خدمه ووسائله إلي هذه الحياة ... أن نكون أحراراً في بلادنا ، أحراراً بالقياس إلي الأجنبي بحيث لا يسـتطيع أن يظلمنا أو يبغي علينا ، وأحراراً بالقياس إلي أنفسنا ، بحيث لا يستطيع بعضنا أن يظلم بعضاً أو يبغي علي بعض ، نريد الحرية الداخلية وقوامها النظـام الديمقراطي ، ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال" (٨٦) والحرية الداخلية والخارجية عنـد مفكرنـا لـها طريق واحد ، ولا سبيل لها إلا بواحدة لا ثانية لها على حـد قول مفكرنـا وهي : "بناء التعليم علي أساس متين" (٨٧) .

وقد يقول قائل ما هو هذا الأساس المتين ؟ ألا يريد مفكرنا أن ننشئ المدارس والمعاهد" علي النحو الذي أنشأ الأوربيـــون والأمريكيـــون عليـــه مدارسهم ومعاهدهم" (٨٨) ، بالفعل أراد طه حسين ذلك جنباً إلي جنب مـــع الأساس الديني الذي يتعلق بهويتنا علي ما وضحنا من قبل ، بل أكـــثر مـــن ذلك أن طه حسين بذل جهوداً مضنية لتأسيس التعليم الديني فـــي المـــدارس الأجنبية ، وقد كانت دعوته جديدة لم تكن تعرفها أو تطبقها هـــذه المـــدارس الأجنبية في مصر من قبل ، فكانت له وقفته التي دافع فيها عن ضـــرورة أن يكون التعليم الديني جزءاً أساسياً من مناهج التعليم في المدارس الأجنبيـــة ، لأن الدين مقوم خطير من مقومات الشخصية الوطنية المصريـــة ٠٠ ومـــن غير المعقول أن يطلب – إلي المصرين الآن أن يقيموا التعليـــم العـــام فـــي بلادهم علي أساس مدني خالص ، وأن يترك تعليم الدين للأســـر ، فـــهذا لا يمكن أن تفعله مصر ، ولا ينبغي لها أن تفعله ٠

لقد كانت "مصر ملجأ للتعليم الديني الإسلامي حين انحسر ظلـــه عـــن كثير من الأقطار الإسلامية ، وكانت مصر معقلاً للإسلام ، حين عجز عـــن حمايته كثير من بلاد المسلمين ، فهذا مجد تليد لمصر لا ينبغي أن تفرط فيـــه أو تقصر في ذاته" (٨٩) فكانت دعوة طه حسين تتأســـس علـــي ضـــرورة تطوير التعليم في الأزهر بإضافة العلوم الحديثة ، وضرورة تدريس الديـــن جنباً إلي جنب مع العلوم الحديثة في المدارس الأجنبية ، وهو بذلـــك يحقـــق التعادلية التى ترفع من شأن تفكير طالب الأزهر لتوائم بينه وبيـــن التفكـــير الحديث ، ويحافظ من ناحية أخري علي هوية الطالب الـــذي يـــدرس فـــي مدارس أجنبية ٠ ويريد أن يصل بذلك إلي نقطة غاية في الأهمية وهـــي أن يجعل التعليم وسيلة لتوحيد العقلية المصرية الحديثة كمـــا يقـــول "أن نوحّـــد العقلية المصرية لنكوّن الوحدة الوطنية على النحو الحديث" (٩٠) ومن هنـــا

فإن هذا النحو الحديث ، أو التحديث ليس بالضرورة أن يلغي الدين أو يلغي التراث أو التاريخ أو اللغة العربية أو كل ما يتعلق بعناصر الهوية كما أكد طه حسين ٠

أخلص مما سبق إلي ما يأتي :

- لم يكن طه حسين علمانياً ولم يدع إلي التغريب ، بل طلب التحديث ، وهو عين المطلب الذي أرادته السلفية ٠
- لم يقطع طه حسين مع الماضي ، بل أراد الوقفة المنهجية التي وقفها أسلافنا وهو عين ما أرادته السلفية ٠٠ فأراد الوقفة الانفتاحية الحضارية العلمية جنباً إلي جنب مع القيم الدينية الثابتة التي تشكل هويتنا ٠٠
- لم يقل طه حسين بالتماهي الكلي اللا مشروط ، بل قال بالجزئي المؤسس علي ضرورة احترام مقومات الشخصية المصرية عبر إقليمها الجغرافي ودينها الإسلامي ، ولغتها العربية ، وتراثها الفني والأدبي ، وتاريخها الطويل العظيم ٠ وهو بهذا التواصل مع القديم لا يلغي فاعلية التحديث ، والاستجابة المتجددة للواقع وللعالم ومتغيراته ، بل هو يؤكد علي هذه الفاعلية المتجددة دوماً ، طبقاً لمبدأ الثابت والمتغير ٠

ثالثاً : الاتجاه التوفيقي :

من المعروف أن الاتجاه التوفيقي كان أسبق زمنياً من الاتجاهات الأخري فيما يتعلق بفكر النهضة الحديثة ، حيث يؤرخ لهذا الاتجاه برائد النهضة الحديثة رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) ، الذي أقام توازناً متعادلاً بين القديم والجديد ، غير أنني آثرت أن أقف عند رائد من رواد

الفكر المعاصر هو زكى نجيب محمود ، حيث رأيت أن محاولتـــه – فيمـــا يتعلق بموضوع النهضة - كانت أكمل محاولة احتلت من صاحبـــها مســـاحة زمنية ، ومرّ خلالها بمراحل فكرية تطورية تستحق منّا وقفة ، لأنها أثارت – وما زالت تثير – جدلاً لدى بعض الباحثين ٠

منطق تصور النهضة عند زكي نجيب محمود ٠٠

ليس ثمة داع للقول بأن مؤلفات زكى نجيب محمود جميعـــها كـــانت تنشد النهضة بصورة أو بأخرى ٠٠ فقد كانت بداية دعوته إلي النهضة ممثلة في الدعوة إلي منطق الوضعية المنطقية ، منادياً بفلسفة علمية مؤمناً بأنـه "لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً ، وعشـــنا مـــع مـــن يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلي الإنســـان والعـــالم"[٩١] ظناً منه في هذه المرحلة من حياته الفكرية "أن الحضارة وحدة لا تتجـــزأ ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوربا وأمريكـــا بـــلا نزاع - أو نرفضها ، وليس في الأمر خيار ، بحيث ننتقـــي جانبـــاً ونـــترك جانبا، كما دعا إلي ذاك الداعون إلي اعتدال" [٩٢] ٠

إذن فلم يكن مفكرنا في تلك الفترة داعياً إلى "الاعتدال" بل كان داعياً إلى "الحسم" استناداً إلي الحكم المنطقي المنفصل "إما هذا أو ذاك ولا يجـــوز الجمع بينهما" ، إما أن نقبل الحضارة الغربية كلها أو نرفضها كلها ولا يجوز الانتقاء لا من التراث ولا من المعاصرة ٠ لكن ما لبث أن تجاوز مفكرنا هذه المرحلة الفكرية ، بعد أن وقف علي التراث وقفة واعية ، وأدرك عن وعـــى أهمية التراث ، ودوره الفاعل في أي مشروع للنهضة العربيـــة ، فتحولـــت الوقفة المنهجية من وقفة إنفصالية ترفض الجمع بين التراث والمعـــاصرة ، إلي وقفه ترى ضرورة الجمع بينهما في مركب واحد ، فما لبـــث أن أعلـــن استراتيجية مشروعه النهضوى في ضرورة إيجاد "تركيبة عضوية يمـــتزج

فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن ؛ ولكن كيف ؟ " (٩٣) ، وهكذا أدرك مفكرنا أن العلاقة الانفصالية بين الماضي والعصر ، أو بين الموروث والوافد لا يمكن أن تنتج نهضة ، فتبلور مشروعه ومنطقه كله في الإجابة عن هذا السؤال : "وكيف السبيل إلي ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حتى في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟ " (٩٤) .

وهكذا أراد مفكرنا النهضة من باب "الثقافة" (وهو في ذلك يتفق مع طه حسين) فأرادها ثقافة موحدة تندمج فيها الأصالة بالمعاصرة(٩٥) ، من هنا تركز جلّ اهتمام مفكرنا في البحث عن "السبيل إلى خلق المركب الواحد"(٩٦)، الذي يضم أهم عناصر الشخصية العربية الأصيلة ، وأهم عناصر بنية الثقافة العصرية ، وبدأت حركة الفكر المنهجية التحليلية تسير في طريقها عند مفكرنا ، وتتحول إلي إجراء عملي ، ووقفة تنتقي وتختار خيوطاً من قماشة التراث ، وخيوطاً من قماشة الثقافة الأوربية والأمريكية ، وأصبحت الإشكالية كيف ينسج هذه الخيوط في رقعة واحدة لحمتها من هنا وسداها من هناك ، فإذا هو نسيج عربي ومعاصر ؟ (٩٧) .

ولما كان مفكرنا صاحب فكر فلسفي منطقي ، تأسس مشروعه على فكرة منطقية خالصة ، هي فكرة "الصورة" و"المادة" ، أو "الإطار". و"المضمون" الذي يملأ ذلك الإطار ، أو "المنظار" الذي يرى به الموضوع ، أو "الثابت" و"المتغير" ، أو ما شئت من ألفاظ تؤكد الوحدة العضوية بين كل مصطلحين من المصطلحات السابقة . فقد رأى مفكرنا أن الأصالة هي "الوعاء" "وأما المعاصرة فهي أن نصب عصرنا في وعائها" (٩٨) ولكل عصر فكره ومشكلاته ، ولا يمكن أن نوحد بين الفكر القديم والجديد في

المشكلات ، ولا نملك الحرية في ذلك ، ولكن الأمر في ذلك ، كالنهر دفـــاق المياه ، تظل للنهر هويته منذ ألوف السنين ، برغم جريان مائه وتبدله يومـــاً بعد يوم ، بل لحظة في إثر لحظة ، والذي يحفظ للنهر هويته هـــو التزامـــه مجرى واحداً ، وهكذا أراد مفكرنا أن نحفظ لحياتنا الإطار الأساسي العـــام ، ووجهة النظر الرئيسية ، ثم نجدد المضمون الذي يملأ ذلك الإطار ، أو الذي يشغل تلك الوجهة من النظر ، كلما جاءت العصور المتواليـــة بحضـــارات متعاقبة لكل حضارة منها مضمونها الجديد(٩٩) .

وهكذا يؤكد مفكرنا علي الإطار الثابت والمضمون المتغير .. حيـــن يقول : "يخطئ من يظن أن قوائم الهيكل الثقافي الأصيل قد غيّرها الزمـــن ، حتي وإن تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فإذا تحدثنا عن "الثقافـــة العربية الحديثة" فلا بد من التفرقة الواضحـــة بيـــن "المنظـــار" مـــن جهـــة و"الموضوع" الذى ننظر إليه من جهة أخري ، فهناك موضوعـــات للنظـــر أثارتها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها لأنها تمس حياتنا فـــي الصميم ، ومن تفكيرنا فيها توالدت "الثقافة العربية الحديثة" لكننا نسأل هنـــا : بأي منظار نظرنـــا ، وعـــن أي موقـــف فكـــري صدرنـــا ؟ وتلـــك هـــي "المواجهة"(١٠٠) ، وهكذا ظلّ "المنظار" أي المنطق أو المنهج هـــو الشـــغل الشاغل للمفكر صاحب الفكر المنطقي الفلسفي حين يعالج موضوعاً ما .

ولقد كان "منظاراً" وضعياً منطقياً خالصاً فـــي مرحلـــة الوضعيـــة المنطقية ، ثم أصبح منظاراً جامعاً للقيم الدينية والمنطق العقلي في مرحلـــة التوفيقية من هنا وضع مفكرنا المشكلة التي نعيشها في عصرنا اليـــوم فـــي عبارة مبسطة تقول : "إنه إذا كان موضع الإشكال الفلسفي عند أسلافنا هـــو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، فقد أصبح موضع الإشـــكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان"(١٠١) وما يقصده مفكرنا هنـــا

هو اللقاء بين العلم والقيم الإنسانية ، المستمدة من الدين ، ومـــن هنـــا أراد محاكاة أسلافنا في "القيم" التي يقاس عليها ما يصح وما لا يصح"[١٠٢] وأهم هذه القيم التي تعقبها مفكرنا في تراثنا هي قيمة العقل والعلم ، والإنســـان ، وتبعاً للفلسفة الثنائية التي تميز الحياة الثقافية العربية كما يراها مفكرنا ، فإن "القيم" في هذه الثقافة مطلقة ثابتة ، و"العلم" في تغير دائم ، لذلك يرى مفكرنا ضرورة أن تتأسس حياتنا الثقافية علي فلسفية ثنائية ، "تضع الإنسان علـــي قدميه فوق الأرض ، وترفع رأسه إلي السماء ، أي أنها تتيح له أن يعيـــش لهما معاً ، فعلى الأرض يسعى علماً وعملاً ، بكل ما يتطلبه العلم من دقـة ، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب ، وفي السماء يهتدي بالمثل التـــي ترســم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات"[١٠٣] والنصّ يوضح أن الفلسـفة الثنائية ذاتها هي التي تحقق الوحدة العضوية ، لكن كيف يتم ذلك ؟ أي كيف ينادي مفكرنا بثنائية ، وقد أرادها وحدة عضوية أو مركباً واحداً ؟

إن مفكرنا حين تكلم عن الوجود كله رأى أنها ثنائية وجودية "تشـطر الوجود شطرين لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما همـــا الخالق والمخلوق ، الروح والمادة، العقل والجســـم ، المطلــق والمتغــير ، الأزلي والحادث ، أو قل هما السماء والأرض ، إن جاز هذا التعبــــير"[١٠٤] وإذا كان من الفلاسفة من جعل الوجود كله روحياً صرفاً ، ومنهم من جعلــه مادة صرفاً ، ومنهم من شطر الوجود شطرين كلا منهما مستقل عن الآخر ، ومنهم من ردّه إلي كثرة من عناصر لا داعي لتجميعها تحت مبدأ واحـــد أو مبدأين ، فإن مفكرنا اختار الثنائية التي "لا تسوي بين الشطرين بـــل تجعــل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي ، فهو الذي أوجده ، وهو الذي يسيّره ، وهو الذي يحدد له الأهداف"[١٠٥] هذا على مستوى الوجود أو علــى مستوى العلاقة بين الخالق والمخلوق .

أما علي مستوى المهمة المنوطة بالإنسان فإن دور الإنسان يتأسس علي ضرورة تحقيق الوحدة العضوية بين الطرفين حين يوحّد بين الثابت والمتغير ، بين القيم التي تنزل من السماء غيثاً والعلم المنبثق نباتاً من الأرض وظواهرها ، فيوحد بين القيم المطلقة التي تشخص إليها الأبصار وبين العلم النسبي الذي يتغير مع التقدم(١٠٦) .

لكن كيف يتم هذا التوحد ؟ يتم هذا التوحد عند مفكرنا في الحركة المنهجية العقلية التي تبدأ من نقطة معينة أو مبدأ مفروض لتصل إلى غاية أو هدفاً هو قيمة من القيم المطلقة ، أو هو مثال ينبغي الوصول إليه ، ودور العقل هنا هو "رسم الطريق المؤدية إلي هدف أردنا بلوغه"(١٠٧) أو هو "القدرة علي الانتقال من وسيلة إلي هدف" (١٠٨) فليس الهدف المختار في ذاته "عقلاً" ، لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التي أبدأ منها السير علي الطريق "عقلاً" لأنها مبدأ مفروض ، أما "العقل" ... رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى"(١٠٩) فإذا أردنا الحرية مثلاً ، فإن الحرية المنشودة هي الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية في هذه الحالة هي في دقة التصوير لما ينبغي أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون لتصور الوسيلة من دقة تمكّن الناس من السير علي هداها ... يكون لدينا من قدرة عقلية في هذا المجال(١١٠) .

إذن فالوحدة العضوية عند مفكرنا لا تتحقق إلا بحركة عقلية منهجية حيال مسألة من المسائل أو هدف من الأهداف ، وبذلك تتركب عناصر هذه "الوحدة العضوية" أو "المركب الواحد" من دقة العلم ومنهجه ، والصبر والدأب في العمل ، والقيم العليا التي تمثل أهدافاً وغايات .

وبذلك يتفق مفكرنا مع نظيره السلفي والتحديثي في الدعوة إلـــى درء التعارض بين العقل والإيمان طبقاً لمبدأ "الشـــكل والمضمـــون" أو "الثـــابت والمتغير" ٠

ويؤكد مفكرنا ذلك بقوله : "الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم – شكلاً لا مضموناً – هو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً، بـل أن يجعلوا بينهما تعاوناً علي الوصول إلي هدف واحد"(١١١) وتتحدد الأهداف في مبادئنا الخلقية الموروثة وفي العمل علي تطبيقها في دنيا الواقع ، والأمر فيه من السعة ما يمكننا من التصرف في إطار هذه القيم الثابتة بدرجة مـــن الحرية ، تكفي للحركة مع سرعة الايقاع في كل عصر ، فهذه القيم الموروثة شبيهة – كما يقول مفكرنا – بالأمر في تكوين ألفـــاظ اللغـــة مـــع حـــروف الأبجدية، فالحروف محددة معلومة العدد ، ومع ذلك ففي مستطاعنا أن نبنـــي بها ألفاظاً تعد بملايين الملايين إذا أردنا ٠ وهنا يتساءل مفكرنا : فلمـــاذا لا نقول إن مبادءنا الخلقية الموروثة هي أسس يمكن أن نبني عليها ما لا حصر له من ضروب العمل ؟ ٠ إن هذه القيم الموروثة ماثلة في أسماء الله الحسنى لأن هذه الأسماء – كما يقول الإمام الغزالي – هي صفـــات تكـــون مطلقـــة بالنسبة لله تعالى ، وهي نفسها تكون نسبية محدودة بالنسبة للإنسان فاقرأ هذه الأسماء تعلم ماذا يطلب منك أن تكون : يطلب منك – مثلاً – أن تكون عليماً، بصيراً، سميعاً ، قادراً ، صبوراً ، إلي آخر هذه الصفات العليا ، ويتســـاءل مفكرنا : فما الذي يمنع من مسايرة العصر بهذه الصفات ؟ وما الذي يمنع أن أكون عليماً وبصيراً وسميعاً بحقائق عصري ، وما تتطلبه الحياة فيـــه ؟ وأن أكون قادراً وحكيماً وجسوراً وقويا وخبيراً ، وكلها صفات من تلك الصفـــات المطلوبة مني بحكم عقيدتي ؟ كل الذي يطلب مني في هذا المجال ، هـــو أن أفهم من كل صفة جوانبها التي تكون أقرب إلي العصر ، فأكون عليماً بعلـــم

العصر ، وقادراً بقدرة العصر ، وقوياً بقوتــه ، وحكيمــاً بحكمتــه وهلــم جــرا[١١٢].

وهكذا استمر مفكرنا في توضيح فكرته عن الثقافة الموحدة استناداً إلي فكرة الثابت والمتغير ، حين جعل الثابت الموروث هو الموضوعــي وهــو الإطار الذي نتحرك فيه ، وجعل النسبي المتغير هو حرية الحركة المواكبــة لكل عصر داخل هذا الإطار الثابت نفسه .

والخلاصة أن مفكرنا لم يشذ عن مفكرينا المحدثين السابقين عليه أمثال رفاعة الطهطاوي [١١٣] ، وخير الدين التونسي[١١٤] ومحمد عبده ، وطــه حسين وغيرهم هؤلاء الذين تحركوا في دائرة الثابت والمتغير .. غــير أن ما تميز به مفكرنا هو طريقة العرض والأسلوب الفلسفي اللذين تميز بــهما ، وصياغته للموضوع صياغة منهجية أكدت من الناحية الشكلية علي التميــيز المنطقي بين الإطار والمضمون ، وضرورة الربط بينهما فــي آن واحــد ، تأكيدا للعلاقة الوثيقة بينهما ، وتحقيقاً للوحدة العضوية المركبة من العنصرين معاً . وداخل هذا الإطار الثابت ، والمضمون المتغير ، وحــدّ بيــن القيــم الموروثة عن السلف وبين الموضوعات والمشكلات المتغيرة بتغير العصــر واهتماماته وآلياته ومنهجه .. الخ .

أزمة فكر النهضة :

ترى الباحثة أن السبب الحقيقي وراء الأزمــة التــي يعيشــها الفكــر الإسلامي فيما يتعلق بمشروعات النهضة الحديثة والمعاصرة يكمن في "فــهم بعضنا" لقضية النهضة ، وفي "صياغته" لها ، فتكمن الإشكالية في تصورنــا للعلاقة المنطقية التي تتأسس عليها صياغتنا للموضوع حين تأخذ هذه الصيغة إحدى الصورتين :

- إما صورة الحكم الانفصالي (إما هذا أو ذاك ولا يجوز الجمع بينهما)، أي الحسم القاطع ، والانفصال التام بين النقيضين المتصارعين وهما التيار الأصولي والتيار التحديثي العلماني ، فينكر كل منهما الآخر ويدينه بلا أمل في اللقاء ٠
- أو الصورة الثانية وهي الصورة التوفيقية ، أو إشكالية اللاحسم التي تحاول التوفيق بين الضدين المتصارعين ٠

والدليل على ذلك هو ما تبناه زكي نجيب محمود في مرحلته الأولى ، وما نجده كذلك في أطروحة الدكتور محمد جابر الأنصاري "الفكر العربي وصراع الأضداد" [١١٥] حيث يقدم المؤلف دراسة قيمة للفكر العربي في إطار ماركسي ، يستند إلى صراع الأضداد الذي قد يؤدي إلى حسم قاطع لصالح أحد الطرفين أو ينتهي الى صيغة توفيقية بين الخصمين اللدودين ٠ ويرى المؤلف أن تاريخنا الفكري كله كان صراعاً بين تلك الثنائيات الشهيرة: العقل والإيمان ، العلم والدين ، التراث والمعاصرة ٠٠ الخ ٠ مما أدى إلى ظهور نوع من التوفيقية قديماً وحديثاً ، تمثلت في الحضارة العربية الإسلامية التي جمعت ووفقت للمرة الأولى في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوربي الغربي) وبين العنصر الفارسي الهندي (الآسيوي الشرقي) في مشروع توفيقي عالمي بالغ الضخامة ، ثم التوفيقية الحديثة أو المعاصرة (محمد عبده) ومدرسته ٠٠ الخ ٠

كذلك يرى الأنصارى أن الحضارة الإسلامية تبدو في بعض عصورها حضارة مثلثة الجوانب ، وفي عصور أخرى حضارة ثنائية الطابع تنقسم بشكل حدىّ إلى تيارين متناقضين متصارعين سلفي وتحديثي علماني٠ لذلك يقول المؤلف إنه "قد أصبح في مقدمة هموم الإنسان العربي والفكر العربي المعاصر : التساؤل إن كانت هذه المواجهة المتصاعدة (بين التيار الأصولي

ونقيضه التحديثي أو العلماني) ستنتهي - هذه المرة - إلي حسم قاطع لصالح أحد الطرفين ، وبتر واجتثاث للتيار الآخر ؛ أم أن هذه المواجهة علي ضراوتها في اللحظة الراهنة ، ستنتهي في نهاية المطاف إلي صيغة "توفيقية" جديدة بين "الخصمين اللدودين" كما حدث في مراحل تاريخية سابقة - قديماً وحديثاً - بفعل قوة النهج والإرث التوفيقي في طبيعة المنطقة العربية - الإسلامية وفي بنية الفكر العربي ، وهو النهج والإرث القائم على التقريب بين المتعارضات والأضداد ، أيا كانت حدة التباعد أو التناقض بينهما[١١٦] .

إذن القضية ، قضية صراع بين أضداد ، والنتيجة هي إما "حسم" ينتهي لصالح تيار علي حساب الآخر ، أو "لا حسم" ينتهي بتوفيق بين متناقضين متعارضين ويظل التوتر قائماً بين النقيضين ٠٠ وعودة مرة أخري إلي الحكم الانفصالي "إما هذا أو ذاك" ، هنا مكمن الخطر والخطأ الذي وقع فيه الفكر العربي - فيما تري الباحثة - ذلك لأن صورة الحكم الانفصالي والصورة التوفيقية كلتاهما منقولتان عن الغرب ، فصراع الأضداد الذي ينتهي إلي مركب في نهاية العملية الجدلية عند هيجل ، انتهى إلي صورة انفصالية حاسمة ، حسمت الصراع لصالح العقل علي حساب الدين في الحداثة الأوربية .

لذلك أري أن كثيراً من مفكرينا أجهدوا أنفسهم في فهم العلاقة بين الدين والعقل ، الأصالة والمعاصرة، وفي صياغتها مرة في صورة إنفصالية، ومرة في صورة توفيقية حسب قانون الجدل التاريخي ٠وتلك الإشكالية ناشئة في الحقيقة عن عجزنا عن فهم طبيعة الإسلام ذاته فحقيقة الأمر أن العلاقة (سواء بين العقل والإيمان ، أو العلم والدين ، أو التراث والمعاصره أو الأصولية والتحديثية ٠٠ الخ) ليست "انفصالية" وليست ثنائية متناقضة

متعارضة تحتاج إلى "توفيقية" فالإسلام لا يعرف الثنائيات المتصارعة ، ولا يعرف الانفصالية بين إنسان وآخر ، ولا بين شعب وآخر[١١٧] ، ولا بين دين وآخر[١١٨] ولا بين دين ومدنية ، ولما كان الإسلام دين لا يعرف "الانفصالية" ، ولا يدعو إليها ، فمن المنطقي ألا يدعو إلى "توفيقية" ولا يطالب بها ٠٠ ومن ثم علي الفكر الإسلامي أن يضع في اعتباره أن القضية ليست "توفيق" ، بل هي "منهج" و"تطبيقه" "مبدأ" و"تحقيقه"، "قيم" و"ممارستها" ، "أمر" و "تنفيذه" ، أو ما شئت من ألفاظ تدل على أنها "وحدة ذات خاصيتين" أو ذات شقين : شق نظري وشق عملي ، خاصية استاتيكية ثابتة وأخرى ديناميكية تطبيقية فعالّه متجددة ٠٠ أو هي "وحدة ثنائية القطب"[١٢٠] كما يقول علي عزت بيجوفتش ، أو طائر ذو جناحين ٠٠ إلخ ، وإذا كان "الإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه ، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح"[١٢١] فكذلك الفكر الإسلامي ينبغي أن يكون "وحدة ثنائية القطب" ، يقترن منطقها النظري بمنطقها العملي الواقعي ٠٠ بلا "انفصال" ولا توفيق" لأن "التوفيق" توسط بين أطراف "متطرفة" وأضداد ونقائض" [١٢٢] وليس في الأمر أضداد ونقائض إنما هو إيمان وعمل دعا إليهما الإسلام ، وجسده رسول الإسلام ﷺ ، فقد كان يذهب إلى غار حراء ليتعبد ، وكان يعود في كل مرة إلي المدينة الكافرة (مكة) لكي يؤدي رسالته ، كان في غار حراء صائماً متنسكاً متصوفاً حنيفياً ، وكان في مكة مبشراً بفكرة دينية ، وبذهابه ﷺ إلي المدينة أصبح داعية إلى "الفكرة الإسلامية" حتى اكتملت رسالته، وتبلورت في المدينة نظاماً إسلامياً اجتماعياً كاملاً ، وفي شخصية رسول الإسلام تم الامتزاج بين العالم الجواني وعالم الواقع ، بين التنسك وبين العقل، بين التأمل وبين النشاط ، لقد بدأ الإسلام صوفياً ، وأخذ يتطور حتي

أصبح دولة ، وهذا يعني أن الدين قد تقبل عالم الواقع وأصبح إسلاماً(١٢٣) .

وتنطبع الخصائص المميزة للإسلام على كل شعيرة من شعائره ، حيث يتم الجمع بين المادي والعقلي والروحي والاجتماعي في وحدة واحدة ، فالصلاة ليست مجرد تعبير عن موقف الإسلام من العالم ، وإنما هي أيضاً انعكاس للطريقة التي يريد بها الإسلام تنظيم هذا العالم ، فلا صلاة بدون طهارة ، ولا جهود روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها ، فالوضوء والحركات ومعرفة الاتجاهات والمواقيت واجتماع المسلمين في الصلاة كلها أمور تؤكد "الوحدة ثنائية القطب" في الإسلام . كما يرى علي عزت بيجوفتش ، وكذلك الأمر في الزكاة والصوم والحج. (١٢٤)

إذن يكمن حل القضية عندنا – فيما أري – في فهم تلك الصلة الوثيقة والحميمة بين المنهج والتطبيق المتعلقيين بتعددية المجالات سواء الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .. الخ ، وأفهم من ذلك أيضاً قياساً علي أن الصلاة في الإسلام لا تصح بدون نشاط عملي وجهد مادي وعقلي وتأمل روحي ، أن الإسلام لا يصح بدون حضارة ، أي أنه يستحيل العمل بالإسلام في مجتمع ما ويتخلف هذا المجتمع ، لأنه في اللحظة التي يتم العمل فيها بالإسلام وطبقاً للإسلام في مجتمع ما ، يكون هذا المجتمع قد بدأ يتخلى عن تخلفه ويدخل في مجال الحضارة ، لأن "الإنسان لا يستطيع أن يكون مسلماً ويبقي متخلفاً" (١٢٥) علي حد قول علي عزت ، وهذا ينسحب بدوره على اللحظة التي يتم فيها الفهم الحقيقي لما ينبغي أن يكون عليه الفكر الإسلامي ، ومن ثَّم لما ينبغي أن تكون عليه الصياغة الحقيقية لأي مشكلة تواجه هذا الفكر كمشكلة النهضة ، فلا انشطار ، ولا انفصام ولا صراع بين أضداد ، بين دين وواقع ، أو بين دين وعقل .

وهذا لا ينطبق علي المسيحية مثلاً وما ارتبط بها من فكـــر ، فلقـد "قسمت المسيحية تاريخ العالم الغربي إلي حقبتين منفصلتين متعارضتين كـل التعارض ، هما العصور الوسطى ، والعصـر الحديـث ، وهمـا يمثـلان اختيارين لا ثالث لهما : الدين أو العلم ، الكنيسة أو الدولـة"(١٢٦) ، ففـي البلاد الأوربية الاتجاه إلي الطريق الوسط صعب ودرامي ومشكوك فيـه ، فهي مجتمعات حادة الاستقطاب بشكل غير قابل للتصالح ، نتيجة الإصـرار علي تنظيم الحياة علي مبدأ واحد قطعي(١٢٧) .

فيما أعتقد إذن أن مشكلة الفكر الإسلامي أنه صاغ قضية العلاقة بيـن الدين والحضارة (ومن ثم العلاقة بين التيار الأصولـي والتيـار التحديثـى التغريبي) صياغة خاطئة ، متابعاً في ذلك الفكر الغربـي ، وعشـنا معـه إشكاليته الخاصة التي لا ينبغي أن نعيشها ، رغم أن ظاهر الموضوع - كما يراه البعض - مما يندرج تحت ما هو مشترك إنساني عام يتعلـق بمنطـق الحضارات ، إلا أن الإشكالية في الواقع تندرج تحت ما هو خـاص، فـهي تتعلق أيضاً بمنطق الأديان أي بالطبيعة الماديـة (اليهوديـة) أو الروحيـة (المسيحية) أو المادية الروحية الموحدة (الإسلام) ، هذه هي إشكاليتنا الحقيقية كما تفهمها الباحثة ، وهي إشكالية ناتجة في الأساس عن غياب الدين ، ومـن ثم غياب الحضارة .

أيضا مما يزيد من خلافنا ويشتت خطابنا العربي في موضوع النهضة، أن هذا الخطاب يتعامل مع موضوع واحد "بمناظير" غربية مختلفـة ، إنـها ليست "مناظير" عصر واحد ، بل عصور مختلفة ، فنجد من مفكرينـا مـن يستخدم "المنظار" الأرسطى ، ومنا من يستخدم المنظار الديكارتي ، وهنـاك من يستخدم المنظار الوضعـي المنطقـي ، وغـيره يسـتخدم المنظـار الماركسي، ومنا من يستخدم التاريخانية ، والبنيوية ، والتفكيكية .. إلخ

فنستخدم مقولات العصر الوسيط ، ومقولات النهضة وعصر التنوير وعصر الحداثة ، وما بعد الحداثة فى وقت واحد • وكل هذه "المناظير" وتلك المقولات لا ناقة لنا فيها ولا جمل ، كلها مستوردة (إن صح التعبير) لم نعشها فكراً ولا واقعاً •• فتتصارع خطاباتنا ، أو بالأحرى أفكارنا المستوردة ، ونعيش حالة اغتراب زماني ومكاني بعيداً عن الواقع والموضوع •

وقد يظن القارئ أنني أرفض الانفتاح علي فكر الآخر والاستفادة منه، أقول رداً على ذلك : فرق كبير بين النقل والتقليد والاغتراب ، وبين الشراكة المتبادلة والفاعلية التي تقوم علي الأخذ والعطاء في الفكر والبناء الحضاري لحضارة العصر الواحد • لكي تتحقق المشاركة والفاعلية ، لابد أن تنبع النهضة فكراً وفعلاً من قلوب أصحابها وعقولهم وتقوم بسواعدهم بمعاناة حقيقية مع الواقع ، ولا يتم استيرادها ولا ينبغي لها هذا •

ويصدق الأفغاني ومحمد عبده في قوليهما : "لا ملجئ للشرق في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته" (١٢٨) ، ومشكلتنا أننا لا نبدع فكراً ولا نغيّر واقعاً ، إنما غيرنا هو الذي يفعل ذلك ، وقبلنا نحن النقل والتقليد والاغتراب ، وهو ما يتعارض مع ديننا وحضارتنا •

* *

نتائج البحث :

١- كشفت هذه الدراسة عن أن العلاقة بين الاتجاهات الثلاثة علاقة تداخل وليست علاقة تناقض ، أو أضداد متصارعة فهي وجهات نظر في حقيقتها لا يستبعد بعضها بعضاً بل إن نقاط الاتفاق بينها تفوق بكثير نقاط الاختلاف وجميعها تتمحور حول مبدأ "الثابت والمتغير" ، وتتلخص في البنية العامة للإطار الفكري عند كل اتجاه ، تلك البنية التى تتأسس على هدف واحد محدد ، طُرح في سؤال واحد جوهري ، وفي إجابته تحددت عناصر الإطار العام في "واقع" متردي ، وإرادة "التغيير" ، وضرورة وجود "نموذج" لما ينبغي أن يكون عليه التغيير نحو الأفضل ، وضرورة قيام "حركة" تمتد من الواقع إلي المثال ، أي حركة تنهض لتحقيق المثال ، بصرف النظر عن اتجاه الحركة وطبيعتها ، وبصرف النظر عن مكان النموذج وزمانه . ويظل "النموذج" "منقولاً" ، سواء عن السلف أو عن الغرب ، وجميع مفكري النهضة عاشوا حالة "وعي" بضرورة النهوض ، أي حالة "قصدية" بالمعنى الذي نجده عند هوسرل ، فكان عالمهم واحداً ، يعيشونه واقعاً غير منفصل عن وعيهم به ، بصرف النظر عن كيفية تحليلهم لهذا الواقع ، عاشوا جميعاً يشخصون بقلوبهم وعقولهم وأبصارهم نحو هدف واحد هو النهوض من كبوة اعترتنا ، والتقدم نحو واقع أفضل ، ولما كانت حركة الجميع تدور حول مبدأ واحد، هو الثابت والمتغير ، لزم عن ذلك أن يكون ضمن هذا المتغير ضرورة أخذ كل ما هو جديد في العلم والمدنية ، غير أن المفارقة أن "الفعل" النهضوي العربي أفصح عن نفسه ، حيث أثبت أنه ثابت في حالة التحول، ومتحول في حالة الثبات .

٢- كشفت الدراسة أيضاً عن أن القطع مع الماضي أو مع الموروث أو مع الدين ، بالنسبة للاتجاهات الثلاثة ، مرفوض ، بل مستحيل ، فجميع

مفكري النهضة - الذين ذكرناهم والذين لم نذكرهم - يتواصلون مع الماضي ومع العمق التاريخي للأمة سواء كان التواصل مع الايجابيات أو مع السلبيات ، فجميعم يقرأون الماضي ، وتختلف القراءات ، وتتعدد الجسور التي نعبر عليها من الحاضر إلي الماضي ، سواء كان جسر المنهج أو جسر المذهب ، أوهما معاً ، غير أنهم جميعاً قرأوا الماضي كل بطريقته الخاصة٠٠ حتى هؤلاء الذين رفضوا العودة إلى الماضي (مثل فرح انطون وغيره) ٠

٣- كشفت الدراسة عن أن الاتجاهات جميعها كانت تحكمها مقولة واحدة هي مقولة "الاتباع" لا الإبداع ، اتباع السلف الصالح (الوسيط المرجعي) عند السلفية ، وتقديمه علي الوسيط المرجعي الغربي ، واتباع النموذج الغربي (الوسيط المرجعي) عند التحديثيين ، وتقديمه على الوسيط المرجعي السلفي ٠ وعند التوفيقيين كان الوسيط المرجعي "بين بين" بين اتباع سلفي ، واتباع غربي ، مما أكد حالة الاغتراب والتفكير من خلال الآخر ٠

٤- غاب عن الاتجاهات جميعها موقع "الأنا" قديماً وموقعها حديثاً وفي عصرنا الراهن ، فالمشروع الحضاري الإسلامي القديم لم يكن مقيداً بأفكار من خارجه ولا مهدداً بمشاريع نهضوية عالمية[١٢٩] معاصرة له ، كما حدث لمشروعنا اليوم ، من هنا أثبت المشروع القديم أنه كان متحولاً في حالة ثبات الآخر ٠

٥- إذا كانت الدراسة قد اثبتت أن هناك إطاراً عاماً وعناصر مشتركة جامعة بين الاتجاهات الثلاثة ، وأن هذه الاتجاهات لا يستبعد بعضها بعضاً في واقع الأمر ، إلا أن ذلك لا يمنع وجود اختلاف بينها ، علي الأقل في الإطار المفاهيمي الذي يتعلق بمفهوم النهضة ذاته ، ومفهوم التغيير وسرعته،

ومفهوم "النموذج" .. الخ .. فقد طلبوا جميعاً النهضة ولم يتفقوا علي معنى واحد محدد لها .. هل هي نهوض وحركة وقيام ، أم هي بعث وميلاد جديد .. طلبوا التغيير ، واختلفوا فيما ينبغي أن يتغير ، وفي سرعة التغيير منهم من أراد التغيير من أعلى ، أي من السلطة السياسية (الأفغاني - التونسي) ومنهم من أرادها من القاعدة ، أي من التعليم (لطفي السيد - طه حسين) ، أرادها الأفغاني ثورة ، وأرادها غيره بالتدريج (محمد عبده ومدرسته) .. نادوا جميعاً "بالوحدة" ولم يتفقوا علي معناها ، حدودها ، هل هي وحدة أمة أم دولة أو وحدة أنظمة ؟ هل هي أمة إسلامية (الأفغاني) أم عثمانية (التونسي) أم قطرية (لطفي السيد ، طه حسين) ، أم أنها ليست دولة بعينها ، كما عند السنهوري الذي فرّق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة[١٣٠] .

أرادوا جميعاً "السيادة" واختلفوا في معناها وطالبوا "بالحرية" واختلفوا في أبعادها ، هل هي الحرية التى تنتسب إلي المجتمع ككل بإزاء القوى الأجنبية ، أم الحرية من زاوية الفرد ، وكيف تتقوم وتتوزع علي مستويات التصور العقلي والشعور والعمل ، هل هي حالة ملازمة للفطرة الإنسانية ، أم أنها وضع ابتدائي[١٣١] .. الخ إذن ما العلاج الذي تقدمه الدراسة لدرء الخلاف بين الاتجاهات الثلاثة ؟

٦- يمكن أن يتم العلاج إذا وضعنا أيدينا علي الصورة التشخيصية نفسها التي مارسها كل اتجاه ، أو كل مفكر لحل إشكالية النهضة ، تلك الصورة التى تركزت في استخدام لغة الطبيب[١٣٢] (إن صح التعبير) أقول : تلك الصورة نفسها يمكن أن تكون مصدرا للاختلاف والنزاع والتشتت إذا نظرنا من منظور اختلاف "مواضع" العلة ، ويمكن أن تكون في الوقت نفسه مصدرا للاتفاق والتعاون ، رغم التعدد واختلاف مواضع العلة ،

إذا نظرنا من منظور أن جسد المريض واحد ، وأن الشفاء التام والحقيقي لهذا الجسد لا يتحقق إلا بالعمل في فريق للقضاء علي المرض ٠

وفي حقيقة الأمر أن كل اتجاه قد بدأ من الواقع وفحَص الأمة (القطرية أو العربية أو الإسلامية) من زاوية محددة ، وأقرّ بمرضها وعجزها ، وتخلفها ، وبدأ بالبحث عن أسباب المرض ، وحدد الأسباب من وجهة نظره، ثم حاول كل طبيب تقديم علاجه ، فاختار دواءاً واحداً معيناً ، ورفض كل ما عداه من أدوية ، والنتيجة اختلاف التشخيصات باختلاف التخصصات (إن صح التعبير) ، فيرى الطبيب (رجل الدين) أن المرض جاء نتيجة تقصير في الجانب الديني فيبدأ بالدعوة إلي ضرورة الإصلاح الديني أولاً ، ويقدم الحل الأخلاقي علي كل ما عداه (الأفغانى ومحمد عبده) ٠٠ ويرى صاحب النزعة السياسية ، ضرورة البدء بالإصلاح السياسي (الكواكبي والتونسي وغيرهما) ويرى آخر ضرورة علاج الناحية الاجتماعية ويبدأ بالمرأة (قاسم أمين) ، ورجل القانون (السنهوري) يقدم العلاج القانوني ، ورجل الاقتصاد ، يقدم الجانب الاقتصادي (طلعت حرب) ، ورجل التعليم (طه حسين) يقدم التعليم ، ورجل الفكر الفلسفي (زكي نجيب محمود) يقدم الإصلاح الفكري ٠٠ وهلم جرا ٠٠ وهكذا تتعدد الأدوية ، ومصادرها هل نطلبها من صيدلية الغرب ، أم من صيدلية السلف ، أو منهما معاً ، وتبدأ التعددية السلبية تعمل عملها ، حين يعمل كل طرف بمعزل عن الآخر ، والأخطر من ذلك حين يظن كل اتجاه أنه هو وحده من يمتلك الحقيقة كلها ، فيقع الصدام والصراع بين الاتجاهات٠

٧- إن اتجاهات الفكر الإسلامي كلها ، وبخاصة في عصرنا الراهن ، تدرك تماماً أن "النهضة" في أزمة خطيرة ، ومع ذلك فهم جميعاً لا يتفقون ولا يتعاونون ، سواء فيما يتعلق بتحديد واضح لطبيعة الأزمة ، ومفاهيمها ،

مظاهرها ، أسبابها ، مقوماتها ، معوقاتها ، طرق معالجتها .. الـخ بـل يصل الأمر أحياناً إلي أنهم لا يسمعون بعضهم بعضاً ، حتي يشعر بعضهم أنه يكتب لغير قاري ، (د. زكى نجيب محمود) ويتساءل آخر ما جدوي الكتابة (د. مصطفي الفقي) مع أن العرض السابق يثبت لنا أن حقيقة الصورة تكمن في التعددية "التكاملية" وأنها ليست تعددية انفصالية يستبعد بعضها بعضاً .

إذن يمكن أن تتغير الصورة من صورة سلبية إلي أخري إيجابية لو عرفنا كيف نتفق ، وكيف نتوحد ونعمل في فريق واحد مع وجود التنوع والتعدد في المجالات ، وليس في الاتجاهات ، فالتعدد أو التنوع ليس ظاهرة سلبية في حد ذاتها ، بل هي ظاهرة إيجابية عندما ننجح في توظيفها توظيفاً صحيحاً ينتهي بهذا التعدد إلي أن يصب في مجرى نهر واحد ، هو نهر النهضة ، فتكون نهضة عامة متعددة المجالات ، سياسية واقتصادية ، ودينية، واجتماعية ، وإدارية .. الخ مثلها مثل الشجرة الواحدة متعددة الفروع ، أو الدار الواحدة متعددة الغرف التي ينبغي "أن نسكنها جميعاً مع الاعتراف بأن لكل غرفة ملامحها الخاصة التي تميزها عن سواها ... ويحدث الخلط عندما تكون الدار ذات غرف كثيرة ، لكنك لا ترى منها إلا غرفة واحدة" (١٣٣) وهو ما نقع فيه جميعاً وهو ما يسمي بـ " أحادية" النظرة التي حذر منها الإمام محمد عبده حين وصف الخلاف بين علماء المسلمين "بأخوة تفرقت بهم الطرق إلي مقصد واحد ، حتى إذا التقوا في عنف تصايحوا ، فظنّ كلُّ أن الآخر عدو يريد مقارعته ، فاستحّر بينهم القتال حتى تساقط جُلُّهم ، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه ، رجع الرشد إلى من بقي ، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً علي بلوغ الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين"(١٣٤) .

إذن الطرق متعددة لا شك في ذلك والمقصد واحد، وما ينقصنا هو التعاون علي بلوغ الغاية ، وكما يقول طه حسين : "الأوربيون يختلفون في أشياء كثيرة ، فهم مسيحيون في ظاهر أمرهم ، ولكن مسيحيتهم أشكال وألوان ، ولم يمنعهم اختلافهم في المذهب الديني من أن يتفقوا في أسباب الحضارة وفي نتائجها" (١٣٥) ٠

٨- يلزم عما سبق ، أن يعاد النظر في عملية تصنيف المشاريع النهضوية إلي اتجاهات ، أو تصنيف الاتجاهات إلي سلفي ، وتحديثي علماني، وتوفيقي ، فهذا تصنيف يجانبه الصواب في ظل التعددية المحمودة والمطلوبة ، لمواجهة تحديات الواقع ، فضلاً عن أن المبدأ العلماني يخدم المبدأ الروحي ، فنظافة البدن تساعد علي تطهير النفس (علي حد قول علي عزت بيجوفتش) ، والمبدأ الروحي يخدم العلماني ، فالقيم تحدد الأهداف والغايات لحركة العقل ، علي نحو ما رأينا عند زكي نجيب محمود ٠

٩- ننتهي إلي أن النهضة التزام مفتوح علي تعدد من النماذج والبدائل والآراء والحلول المبدعة ٠ ولا ينبغي أن تُختزل عملية النهضة في اتجاه واحد، أو زاوية واحدة ، بل هي شراكة متبادلة تقوم على التحليل والنقد والتمحيص ؛ تحليل الآراء والاتجاهات وتفكيكها ، وإعادة ترتيبها ودمجها من جديد في مركب واحد ، ونسيج موحد متعدد الخيوط يتفق عليه الجميع ، ويعملون به ٠

* * *

هوامش البحث

(١) Collingwood, R.G., An Essay on Philosophical Method, Oxford University Press, Sixth impression, 1977, p. 109. .

(٢) الكندي ، رسالة الموصوتات الوترية ، ضمن مؤلفات الكندي الموسـيقية ، تحقيـق زكريا يوسف ، بغداد سنة ١٩٦٢ ص ٧١ ، أيضاً ، منهج البحث عند الكندي ، للباحثـة ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط أولي سنة ١٩٩٨ ، ص ٢١٠ .

(٣) الكندي في الصناعة العظمي ، تحقيق د. عزمي طه السيد ، ص ١٢٢ .

(*) يري د. فهمي جدعان أن السلفية كمصطلح يعدّ من أكثر المصطلحات دخـولاً فـي باب اللبس واللغط ، وسوء الفهم والتقدير ، هذا إلي جانب أننا لا نسـتطيع أن نقـول أن السلفية هي اتجاه واحد ، بل هي اتجاهات وتيارات ، وقسمها إلى ثلاثة اتجاهات الأولـى هي: "السلفية التاريخية" ، والثانية هي : "السلفية المجدد"ة ، والثالثة هي : "السلفية المتعالية المباشرة" ، وطبقاً لهذا التصنيف فإن السلفية في بحثنا هذا هي "السلفية المجددة" ، راجع : د. فهمي جدعان : السلفية ، حدودها وتحولاتها ، مجلة عالم الفكر ، المجلـد السـادس والعشرون ، العددان الثالث والرابع : يناير / مارس ، أبريل / يونيو سـنة ١٩٩٨ ، ص ٦١-٩١ .

(٤) الكندي ، رسالة في الفاعل الحق الأوّل التام ، والفاعل الذي هو بالمجاز ، الرسـائل جــ١ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٨٤ .

(٥) العروة الوثقي مجلة أصدرها الأفغاني ومحمد عبده في باريس ، وقد صـدر العـدد الأوّل من المجلة في ٥ جمادى الأول سنة ١٣٠١هــ الموافق ١٣ مارس سـنة ١٨٨٤ ، وبلغ ما نشر منها ثمانية عشر عدداً ، وصدر العدد الأخير منها فـي ذي الحجـة سـنة ١٣٠١هــ ، وانتهت بسبب محاربة الإنجليز لها ، وقام بتحقيقها وتجميعها ، وإعادة طبعها ونشرها بالقاهرة صلاح الدين البستاني ، عن دار العرب للبستاني ، ط أولي سنة ١٩٥٧، وطبعة ثالثة سنة ١٩٩٣ هي التي اعتمد عليها الآن . (العروة الوثقي ، ص ٩٦) .

(٦) العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى للسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ، تحقيق صلاح الدين البستانى ، الناشر : دار العرب للبستاني ، القاهرة ، ص ٧١ ٠

(٧) العروة الوثقى ، ص ٧٥ ٠

(٨) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(١٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(١١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(١٢) المرجع السابق ، ص ٩٥ ٠

(١٣) المرجع السابق ، ص ١١٥ ٠

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧٤ ٠

(١٥) المرجع السابق ، ص ٢٥ ٠

(١٦) المرجع السابق ، ص ١١٢ ٠

(١٧) المرجع السابق ، ص ٩٥ ٠

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٣ ٠

(١٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٥) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٣٤ ٠

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٩ ٠

(٢٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٠ ٠

(٣١) المرجع السابق ، ص ٢١ ٠

(٣٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٩ ٠

(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٢ ٠

(٣٥) الأهرام العدد (٤١) سنة ١٨٧٧ ، نقلاً عن د٠ عزت قرني : في الفكر المصري الحديث ، محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٥ ، ص ١٧٥-١٧٦ ٠

(٣٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٣٧) الإمام محمد عبده ، رسالة التوحيد ، قدم لها وعرّف عنها وعن مؤلفها ، فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال ، قاضي الشرع الشريف في لبنان ، دار إحياء العلوم ، بيروت ط٣ / ١٣٩٩ ، ١٩٧٩ ص ١٠٩ ٠

(٣٨) المرجع السابق ، ص ١١١ ٠

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١٢ ٠

(٤٠) د٠ محمد جابر الأنصاري ، النهج التوفيقي ، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع ، عالم الفكر المجلد السادس والعشرون ، العددان الثالث والرابع ، يناير / مارس - أبريل/ يونيو ١٩٩٨ ، عدد خاص تحت عنوان "الفكر العربي المعاصر ، تقييم واستشراف ، (ندوة بحثية) ، ص ٢٥١ ٠ يري الباحث أن المركب التوفيقي الذي أقامه الشيخ محمد عبده بين الإسلام والحضارة الغربية ، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد ، ظل التوتر فيه خفياً إلي أن برز في العلن في صورة تيارين متعارضين انشقت عنهما توفيقيته علي أيدي تلامذته ، فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفي حنبلي النزعة ، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني ٠ ويري د٠ عزت قرني أن المدرسة العلمانية المصرية (قاسم أمين ، ولطفي السيد واتباع هذا الأخير) نمت بين يدي محمد عبده (في الفكر المصري الحديث ٠٠ ص ١٧٣-١٧٤) ٠

(٤١) د٠ عثمان أمين ، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، منشورات المجلس الأعلي للثقافة ، ص ١٧ ٠

(٤٢) العروة الوثقي ، ص ٢١ ٠

(٤٣) علي حرب : العربي بين اسمه وحقيقته أو نقد العقل الوحدوي ، مجلة عالم الفكر المجلد (٢٦) العددان الثالث والرابع ، ص ١٥٥-١٦٨ ، ويذهب إلي المعني نفسه د. عزت قرني حين يري أنه من الصعب أن نضع الأفغاني في صف "التجديد" لأنه كان متفتحاً علي الماضي لا فيما يخص المستقبل .. وينطلق الأفغاني (من وجه نظر الباحث) من فكرة اساسية وهي أن المستقبل قد حددت بالفعل صورته النموذجية في نظام وقع في الماضي ، ألا وهو النظام الفكري والعملي ، الذي سار عليه "السلف الصالح" ، وينتج عن القول بالعودة إلي الماضي نتيجة هامة ، هي أنه لا مكان في مثل هذا التصور السلفي لمفهوم "الإبداع" أو "الاختراع" (د. عزت قرني : العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ، عالم المعرفة العدد (٣٠) سنة ١٩٨٠ ، ص٢٣٧-٢٣٨) يكفي أن أشير هنا (إلي جانب ما ذكرته في المتن) أن الأفغاني ومحمد عبده لم يقصدا بالعودة إلي الماضي الاستنساخ الكامل ، ومن ثم لا يمكن أن نصل إلي النتيجة التي وصل إليها الدكتور / عزت قرنى ، وهي أن المستقبل حددت بالفعل صورته النموذجية في نظام وقع في الماضي ، فهذا ما يتفق مع التصور الأفلاطوني ، وليس مع التصور السلفي الذي يقول بالثابت والمتغير .

- كما يذهب أيضاً إلي هذا المعني الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه "أفكار ومواقف" ، مقالة بعنوان" أحقاً مستقبلنا هو ماضينا ؟؟ مكتبة مدبولي ط أولي سنة ١٩٩٦، ص ٦٩ .

يري الدكتور إمام" أن الحاضر لاتُحل مشاكله بمعايير الماضي ، إننا لا يمكن أن نستفيد من التاريخ ، كما يقول هيجل بحق ، إلا بضعة مبادئ عامة ومجموعة من الدروس الأخلاقية نعلمها لأولادنا في المدارس" أقول : إن الاتجاه السلفي يتفق مع ما يقوله هيجل وهو الاستفادة من التاريخ في الجانب الأخلاقي الروحي فقط ، وهو ما ركز عليه هذا الاتجاه لايمانه بأن "الفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية ، وعروة الاتحاد بين الآحاد ، تميل بكل منهما إلي الآخر إلي من يشاكله حتي يكون لجمهور من الناس كواحد منهم ، يتحرك بإرادة واحدة ، ويطلب في حركته غاية واحدة ، مجموع الفضائل هو العدل في جميع الأعمال" (العروة الوثقي ، ص٥٩) ولعمري أن مطلب تجميع الناس علي إرادة واحدة وتوجيه الحركة نحو غاية واحدة ، هو مطلب السلفي والتحديثي والتوفيقي ، بصرف النظر عن مصدر الوحدة ، هذا من جهة ، ومن جهة

أخري أن هيجل الذي قال لا يمكن أن نستفيد من التاريخ ، قد استفاد بالفعل من التـــاريخ بشهادة استاذنا الدكتور إمام ، استفاد هيجل من اللاهوت ومن الفلســـفة اليونانيـــة : مـــن زينون الإيلي وهيراقليطس وجورجياس ، وسقراط وافلاطون وأرسطو ، وفـــي الفلســـفة الحديثة استفاد من اسبينوزا ومن كانط ، وفشته ، وشلنج (راجع في ذلك : د٠ إمام عبـــد الفتاح إمام : المنهج الجدلي عند هيجل ، دراسة لمنطق هيجـــل ، دار التنويـــر للطباعـــة والنشر ، ط٢ سنة ١٩٨٢ ، الفصل الثاني : مصادر الجدل الهيجلي من ص ٣٢ إلـــي ص ٨١ .

(٤٤) وقع اختياري علي طه حسين ، لأن كثيراً من الباحثين يضعونـــــه ضمـــن التيـــار التغريبي العلماني ، علي سبيل المثال : يقول أستاذنا الدكتور حسن حنفي : "بعد أن أقـــام الطهطاوي توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربي ٠٠ بدأ هـــذا التـــوازن فـــي الاختلال لصالح التنوير الغربي عند أحمد لطفي السيد ، فترجم كتاب "السياسة" لأرســـطو عن الفرنسية ، كما ترجم طه حسين "دستور الأثينيين ٠٠ وبدأ الانعـــزال عـــن الثقافـــة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة ، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاب "مستقبل الثقافـــة في مصر" لطه حسين عام ١٩٣٨ ، مؤكداً ربط مصر بـــالغرب بعيـــداً عـــن العروبـــة والإسلام٠٠ ولم تشفع إسلاميات طه حسين أو عبقريات العقاد في إعادة التوازن المفقـــود بين الموروث والوافد" ٠ (د٠ حسن حنفي ، نحو تنوير عربي جديد، محاولة للتأســـيس ، عالم الفكر ، المجلد (٢٩) العدد (٣) يناير مارس ، ٢٠٠١ ، بعنوان : التنوير ، ص ٨٢) أقول : صحيح أن طه حسين قد ربط العقل المصري بالعقل الأوربي لأسباب سنذكرها في البحث ، لكنه لم يجعلها بعيدة عن العروبة والإسلام إطلاقاً ، لأنه جعل الدين الإســـلامي ، واللغة العربية من أهم مقومات الشخصية المصرية ، وأكد علي ضرورة أن تقوم مصـــر بحماية هذا الدين، كما كانت له حافظة وحامية طيلة عصورها وأتســـاءل : هـــل يختـــل التوازن لصالح التنوير الغربي نتيجة لترجمة بعض الكتب الغربية ؟؟ وهل بداية الانعـــزال عن الثقافة الموروثة للأمة بأكملها لصالح الثقافة الوافدة بسبب ترجمة السياسة لأرســـطو ، أو دستور الإثينيين ، ألم يترجم رفاعة الطهطاوي القانون المدنـــي الفرنســـي ، ووثيقـــة حقوق الإنسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الأغريـــق ، ومبـــادئ الفلســـفة والمنطـــق ، والمعادن والجغرافيا ، "وروح القوانين" ، وتأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم "لمونتسكيو" ، والعقد الاجتماعي" لروسو" ، كما ترجم الدستور الفرنســـي ، ونبـــذة عـــن

الاسكندر الأكبر وسيطرة بطرس الأكبر ، وشارل الثاني عشـــر والأمـبراطور شـــارل الخامس ، ونبذة في الميثولوجيا وأخرى في الصحة العامة وغيرها (راجع : غالي شكري من الحق الإلهي إلي العقد الاجتماعي ص ١٩ ، نقلاً عن د٠ سعيد مراد ، بحـــوث فـــي الفلسفة والتنوير ، الناشر ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط ثالثة ســنة ١٩٩٧ ، ص ٧٨) راجع أيضاً : رفاعة الطهطاوي ، للدكتور حسين فوزى النجار ، حيث يؤكد إيمان الطهطاوي بأن الترجمة هي النواة الأولي في بناء النهضة العلمية من هنا أنشأ مدرسة الترجمة سنة ١٨٣٥ ، التي سميت مدرسة الألسن وأصبحت جامعة فيما بعد ٠

كذلك أستاذنا الدكتور عبد المقصود عبد الغني يضع طه حسين (مستقبل الثقافة فـــي مصر) ضمن ما أسماه "حركة التغريب" التي أراد أصحابها أن يأخذوا بـــالفكر الغربـــي ويتركوا فكرهم الإسلامي (راجع : د٠ عبد المقصود عبد الغني : محمد إقبال ، ومنهجـــه في تجديد الفكر الإسلامي ، مكتبة الزهراء ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م ، ص ٩٤) ٠

وما زالت هناك آراء حتي الأن تضع طه حسين ضمن التيار التغريبي ، بل تضـــع أيضاً ضمن هذا الاتجاه زكى نجيب محمود ، وأقربها بعض الآراء التي قدمت في هـــذا المؤتمر ٠٠ راجع ملخص البحث الذي قدمه د٠ سامي نجيب محمد (نائب رئيس جمعيـــة لسان العرب) بعنوان "الاتجاه التغريبي ومنهجه في النهضة" وهو يري أن هـــذا الاتجـــاه التغريبي يعمل علي وأد النهضة الإسلامية ، وكذلك في بحث للدكتور السيد رزق الحجـــر بعنوان "اضمحلال المشروع العلماني للنهضة" يضع طه حسين ضمن رواد الدعوة إلـــي التغريب ٠

(٤٥) جورج طرابيشي ، سؤال المستقبل في الثقافة العربية ، بحث ضمن سلسلة أبحـــاث مؤتمر "مستقبل الثقافة العربية" من ١١ إلي ١٤ مايو سنة ١٩٩٧ (مكتبة القاهرة الكـــبري) منشورات المجلس الأعلي للثقافة ، ص٦٥٩-٦٦٤ ٠

(٤٦) د٠ طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، دار المعارف ، ص ٢٦ ٠

(٤٧) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٤٨) المرجع السابق ، ص ١٥ ٠

(٤٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٥٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(٥١) المرجع السابق ، ص ١٦ ٠

(٥٢) المرجع السابق ، ص ١٨ .
(٥٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٥٤) المرجع السابق ، ص ١٧ .
(٥٥) المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٥٦) المرجع السابق ، ص ٢٥ .
(٥٧) المرجع السابق ، ص ٣٧ .
(٥٨) المرجع السابق ، ص ٤٣ .
(٥٩) المرجع السابق ، ص ١٦ .
(٦٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ .
(٦١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٦٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ .
(٦٣) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٦٤) مستقبل الثقافة في مصر ، ص ٤٤ ، وغني عن البيان أن مبدأ "انتقاء" ما هو خير وأنفع عند الأوربيين هو مبدأ قد نادى به جميع دعاة النهضة بدءاً من الطهطاوي إلي نهاية القائمة التي تضم كافة الاتجاهات .
(٦٥) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٦٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٦٧) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٦٨) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٦٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٧٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٧١) الإسلام دين العلم والمدنية ، تأليف الشيخ الإمام محمد عبده ، تحقيق ودراسة الدكتور عاطف العراقي ، الناشر : دار قباء للطباعة والنشر ، ط أولي سنة ١٩٩٨ ، ص ١٦٤ .
(٧٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٧٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ١٣٤ . يفرق الإمام محمد عبده بين "وجوب" أن يكون هناك سلطان أو خليفة للأمة ، وبين أن يكون هذا الخليفة له سلطة دينية فيرى أن من أصول الإسلام "أن إقامة السلطان واجبة بمقتضي الدين" (ص١٣٦) لكن يؤكد في الوقت نفسه أنه "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة "(ص١٣٦) ويؤكد أن الإسلام لم يجعل للسلطان أو الخليفة عند المسلمين ، أو القاضي ، أو المفتي ، أو شيخ الإسلام "أدني سلطة علي العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة علي إيمان أحد أو عبادته لربه ، أو ينازعه في طريق نظره" المرجع السابق ، (ص١٣٦) فالخليفة عند المسلمين "حاكم مدني من جميع الوجوه ، من هنا لا ينبغي الخلط - كما يقول الإمام - بين الخليفة عند المسلمين ، وما يسميه الأفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي ، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة ... بمقتضي الإيمان ، فليس للمؤمن مادام مؤمناً أن يخالفه ، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله" (المرجع السابق ، ص ١٣٥) .

(٧٥) مستقبل الثقافة في مصر ، ص ٤٦ .

(٧٦) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٧٧) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٧٨) المرجع السابق ، ص ٤٦-٤٧ .

(٧٩) راجع المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص ٤٩

(٨١) المرجع السابق ، ص ٣٩

(٨٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٨٣) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٨٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٨٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٨٧) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٨٨) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٨٩) المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٩٠) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٩١) د. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، القاهرة طبعة ٨ ، سنة ١٩٨٧ ، ص ١٣ .

(٩٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٩٣) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٩٤) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٩٥) لعل مفكرنا هو أول من استخدم مصطلحي "الأصالة والمعاصرة" صراحة ، ولعله أول من ركز بصورة واضحة على عملية "الدمج" و"النظرة الواحدة" و"التركيبة العضوية"، و"تضافر خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحم والسدى" ولقد احتلت عملية النسج هذه ، أو "التوفيق بين ثقافتين" مساحة كبيرة من مؤلفات مفكرنا ، في ثلاثيته "تجديد الفكر العربي" و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" ، و"ثقافتنا في مواجهة العصر" وكذلك في "هذا العصر وثقافته" ، و"رؤية إسلامية" و"عربي بين ثقافتين" ، و"في تحديث الثقافة العربية" ، و"قيم من التراث" و"مجتمع جديد أو الكارثة" ، و"قصة عقل" و"قصة نفس"، و"هموم المثقفين" و"عن الحرية اتحدث" .. وجميعها تشير من زوايا متعددة إلي الإشكالية التي شغلت مفكرنا ، وأصبحت شغله الشاغل وهي "السبيل إلي خلق المركب الواحد" .

(٩٦) د. زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ سنة ١٩٧٩ ، ص ٥٥ .

(٩٧) تجديد الفكر العربي ، ص١٤ .

(٩٨) ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٦٥ .

(٩٩) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(١٠٠) ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ١٤ ومما هو جدير بالذكر أن نذكر أن "المنظار" عند ابن رشد كان أرسطيا خالصاً ، وكان المنظار عند طه حسين ديكارتياً .

(١٠١) تجديد الفكر العربي ، ص ٢٧١ .

(١٠٢) قيم من التراث ، دار الشروق ، ضمن مشروع مكتبة الأسرة سنة ١٩٩٩ ، ص ٧

(١٠٣) تجديد الفكر العربي ، ص ٢٨٤ .

(١٠٤) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

(١٠٥) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(١٠٦) راجع المرجع السابق ، ص ٢٨٥ ٠

(١٠٧) ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ١٩٧ ٠

(١٠٨) تجديد الفكر العربي ، ص ٣٢٨ ٠

(١٠٩) ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ١٩٧ ٠

(١١٠) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ٠

(١١١) تجديد الفكر العربي ، ص ١٣٦ ٠

(١١٢) ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٥٧-٥٨ ٠

(١١٣) راجع د٠ محمود فهمي حجازى ؛ أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٤ ، وإحالة إلى مناهج الألباب المصرية للطهطاوي ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، في كتاب د٠ عزت قرني : العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ، ص ٧٦ ، ٧٧ ٠

(١١٤) راجع في ذلك : كتاب التونسي "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" للمنصف الشنوفي ، الدار التونسية للنشر ، سنة ١٩٧٢ ٠

(١١٥) د٠ محمد جابر الأنصاري ، الفكر العربي وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٢ سنة ١٩٩٩ ٠

(١١٦) المرجع السابق ، ص ١٥-١٦ ٠

(١١٧) قال تعالى : وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا (يونس/ ١٩) ٠

(١١٨) قال تعالي : "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (الشورى /١٣) ٠

وقال تعالى : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون (العنكبوت/٤٦) ٠

(١١٩) جاء رجل إلي رسول الله ﷺ ، وسأله عن شئ في الإسلام لا يسأل بعده أحد ، فقال له الرسول الكريم ﷺ جملة معبرة شاملة لمنهج كامل يجمع بين الإيمان والعمل المستقيم ، قال ﷺ للرجل : "قل آمنت بالله ثم استقم" ٠

(١٢٠) على عزت بيجوفتش ، الإسلام بين الشرق والغرب ترجمة محمد يوسف عـدس ، الناشر مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات بألمانيا ، طباعة وتوزيـــع ، دار النشـــر للجامعات مصر ، طبعة ثانية سنة ١٩٩٧ ، ص ٢٩٣ .

(١٢١) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

(١٢٢) د. محمد جابر الأنصاري ، النهج التوفيقي إشكالية اللاحسم في الفكر والواقـــع ، مجلة عالم الفكر المجلد السادس والعشرون ، العددان الثالث والرابع ، يناير / مـــارس - أبريل / يونيو سنة ١٩٩٨ ، ص ٢٣٣ .

(١٢٣) راجع على عزت بيجوفتس ، الإسلام بين الشرق والغرب ، ص ٢٧٩ .

(١٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٣-٣٠٥ .

(١٢٥) المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

(١٢٦) المرجع السابق ، ص ٣٧١ .

(١٢٧) راجع المرجع السابق ، ص ٣٨٢-٣٨٣ .

(١٢٨) العروة الوثقي ، ص ٧ .

(١٢٩) راجع في ذلك د. محمد عابد الجابرى ، المشروع النهضوي العربي ، مراجعـــة نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، طبعة ثانية بيروت سنة ٢٠٠٠ ، حيث يعـــرض المشروع العربى في موازاة المشاريع العالمية الأخرى : مشـــروع الحداثـــة الأوربيـــة ، مشروع الاشتراكية العالمية ، مشروع الحركة الصهيونية العالمية ، ودخول هذه المشاريع مرحلة "الما بعد" .

(١٣٠) راجع : د. عبد الرازق أحمد السنهوري ، أصول الحكم في الإسلام ، ترجمة د. نادية عبد الرازق السنهوري ، مراجعة وتقديم د. توفيق محمد الشاوي ، الهيئة المصريـــة العامة للكتاب سنة ١٩٩٨ فرق السنهوري بين وحدة الأمة ووحدة الدولة ، وبهذه التفرقة ، استطاع أن يعد خطة عملية لتطوير النظام السياسي الإسلامي علي أساس تعدد الدول مـــع المحافظة على وحدة الأمة التى تمثلها منظمة دولية تضم دولاً إسلامية مستقلة بـــدلاً مـــن الصورة التقليدية فدافع عن وحدة الأمة حتي في حالة عدم وجود دولة موحـــدة (ص ٢٠ من التقديم) .

(١٣١) راجع : د٠ عزت قرني : إشكالية الحريـــة ؛ عـــالم الفكـــر ، المجلـــد الثـــاني والعشرون، العدد الثـــاني أكتوبــــر – نوفمــبر – ديســمبر ســنة ١٩٩٣ ، (بعنـــوان الديمقراطية) ، ص ١٨١ –٢٠٠ ٠

(١٣٢) من اللافت للنظر أن جميع مفكري النهضة استخدموا لغـــة الطبيـــب ، الأفغـــاني ومحمد عبده في العروة الوثقي ، ص ١٤-١٥ يبحثا في أصل الداء ، والمرض والمريض والعوارض ونوع الدواء الملائم لحالة المريض ٠٠ الخ ، وعبد الرحمن الكواكبـــي (فـــي طبائع الاستبداد) الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٣ ص ٤) يسأل عـــن أســـباب تخلف المسلمين بادئاً باعتبار الاستبداد مرضاً ، فيسأل عن سببه وأعراضه وتشـــخيصه ، وسيره ، وإنذاره ، ودوائه ٠ ولطفي السيد يرى أن مصر خرجت مريضة من كل وجـه ، ويتساءل عن دواء الأمة المريضة ويراه في التربية والتعليم (د٠ حسين فوزى النجـــار ، أحمد لطفي السيد والشخصية المصريـــة ، مكتبـــة القـــاهرة الحديثـــة ، ســـنة ١٩٦٣ ، ص٢١٣) ٠

ونقرأ فى كتاب "شروط النهضة" لمالك بن نبي تحليلاً عميقاً عن المرض ، وآلامـــه وأعراضه ، وعن الشفاء والدواء ، وصيدلية الحضارة الغربية ، ومدة العـــلاج ، وعـــن الحبوب والأقراص التى يتناولها العالم الإسلامي ٠٠ الخ ٠ (راجع شـــروط النهضـــة ، ترجمة عمر كامل مقاوي ، وعبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، طبعة ثالثة سـنة ١٩٦٩ ، ص ٥٧ وما بعدها ٠

ويرى د٠ زكى نجيب محمود "إن إدراك مواضع العلة هو أول خطوة على طريـــق العلاج والشفاء (رؤية إسلامية ، ص ١١) وقس على هذا جميع مؤلفات مفكرينـــا الذيـــن طرحوا إشكالية النهضة ، وبحثوا عن أسباب تخلف المسلمين ومرضهم ، وما قدموا مـــن أدوية للشفاء ٠

(١٣٣) د٠ زكى نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ط خامسة سـنة ١٩٩٣ ، ص ٢٥ –٢٦ ٠

(١٣٤) رسالة التوحيد ، ص ٢٧ ٠

(١٣٥) مستقبل الثقافة في مصر ، ص ٤٤ ٠

* * *

مراجع البحث (*)

- القرآن الكريم :

١- إسماعيل ، د٠ فاطمة : منهج البحث عند الكندي ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط أولى سنة ١٩٩٨ ٠

٢- الأفغانى ، جمال الدين ، والإمام محمد عبده : العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبري ، دار العرب للبستاني، ط ثالثة سنة ١٩٩٣ ٠

٣- ------------ : الأعمال الكاملة مع دراسة بقلم د٠ محمد عمارة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ٠

٤- إمام ، د٠ إمام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل ، دراسة لمنطق هيجل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط٢ سنة ١٩٨٢ ٠

٥- ------------ : أفكار ومواقف ، مكتبة مدبولي ، ط أولى سنة ١٩٩٦ ٠

٦- أمين ، د٠ عثمان : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ٠

٧- أمين ، قاسم : تحرير المرأة ، منشور ضمن كتاب الفلسفة الاجتماعية عند قاسم أمين ، للدكتور عزت قرنى ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ ٠

----

* مراجع البحث مرتبة أبجدياً مع إغفال الألف واللام من الاسم ٠

٨- ------------- : المرأة الجديدة ، منشور أيضاً ضمن الكتاب السابق .

٩- الأنصارى ، د. محمد جابر : الفكر العربي وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٢ سنة ١٩٩٩ .

١٠- ------------ : النهج التوفيقي ، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع ، عالم الفكر ، الكويت ، المجلد السادس والعشرون ، العددان الثالث والرابع ، يناير / مارس - أبريل / يونيو ١٩٩٨ .

١١- بيجوفتش ، على عزت : الإسلام بين الشرق والغرب ، ترجمة محمد يوسف عدس ، الناشر : مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات بألمانيا طباعة وتوزيع ، دار النشر للجامعات مصر ، طبعة ثانية سنة ١٩٩٧ .

١٢- الجابرى ، د. محمد عابد : الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربي ، الدار البيضاء ، دار الطليعة بيروت ، ط أولى سنة ١٩٨٢ .

١٣- ----------- : المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية مركز دراسات الوحدة العربية ، طبعة ثانية بيروت سنة ٢٠٠٠ .

١٤- جدعان ، د. فهمى : السلفية حدودها وتحولاتها ، مجلة عالم الفكر الكويت ، المجلد السادس والعشرون ، العددان الثالث والرابع ، ينـاير / مارس ، أبريل / يونيو سنة ١٩٩٨ .

١٥- حجازى ، د. محمود فهمي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٤ .

١٦- حرب ، علي : العربي بين اسمه وحقيقته أو نقد العقل الوحدوي ، مجلة عالم الفكر ـ الكويت ، المجلد (٢٦) العددان الثالث والرابع ، سنة ١٩٩٨ ٠

١٧- حسين ، د٠ طه : مستقبل الثقافة في مصر ، دار المعارف ، (بدون تاريخ) ٠

١٨- حنفى ، د٠ حسن : نحو تنوير عربي جديد محاولة للتأسيس ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد (٢٩) ، العدد (٣) يناير ، مارس سنة ٢٠٠١ ٠

١٩- خاكي ، أحمد : قاسم أمين تاريخ حياته الفكري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط أولى سنة ١٩٧٣ ٠

٢٠- زكريا ، د٠ فؤاد : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ، دار قباء للطباعة والنشر ، سنة ١٩٩٨ ٠

٢١- السنهورى ، د٠ عبد الرازق أحمد : أصول الحكم في الإسلام ، ترجمة د٠ نادية عبد الرازق السنهوري ، مراجعة وتقديم محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٨ ٠

٢٢- طرابيشي ، جورج : سؤال المستقبل في الثقافة العربية ضمن أبحاث مؤتمر " مستقبل الثقافة العربية" من ١١ إلى ١٤ مايو سنة ١٩٩٧، مكتبة القاهرة الكبري ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ٠

٢٣- عبد الغني د٠ عبد المقصود : محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي ، مكتبة الزهراء سنة ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠م ٠

٢٤- عبده ، الشيخ الإمام محمد : رسالة التوحيد ، قدم لها وعرّف عنــــها وعن مؤلفها فضيلة الشيخ حسين يوسف الغزال قاضي الشرع الشــريف في لبنان ، دار إحياء العلوم ، بيروت ط٣ ، سنة ١٣٩٩ هـــــ ، ســنة ١٩٧٩م .

٢٥- ---------- : الإسلام دين العلم والمدنيــة ، تحقيــق ودراســة الدكتور عاطف العراقي ، الناشر : دار قباء للطباعة والنشر ، ط أولــى سنة ١٩٩٨ .

٢٦- عمارة ، د. محمد : الإسلام وأصول الحكم لعلي عبــد الــرازق ، دراسة ووثائق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط أولـى سنة ١٩٧٢ .

٢٧- قرني ، د. عزت : العدالة والحرية في فجــر النهضــة العربيــة الحديثة ، عالم المعرفة ، العدد (٣٠) سنة ١٩٨٠ .

٢٨- ---------- : في الفكر المصري الحديث محاولات في إعـــادة التفسير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٥ .

٢٩- ---------- : الفلسفة الاجتماعية عند قاسم أمين ، الناشر مكتبـة سعيد رأفت - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ .

٣٠- الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام ، والفاعل الــذى هــو بالمجاز رسائل الكندى الفلسفية ، الجزء الأول ، تحقيق الدكتــور محمــد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي سنة ١٩٥٠ .

٣١- ---------- : رسالة الموصوتات الوتريــة ، ضمــن مؤلفــات الكندي الموسيقية ، تحقيق زكريا يوسف ، بغداد ، سنة ١٩٦٢ .

٣٢- ---------- : في الصناعة العظمى ، تحقيق د٠ عزمـــى طـــه السيد ٠٠ قبرص ، دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع سنة ١٩٨٧ ٠

٣٣- الكواكبي ، عبد الرحمن : طبائع الاستبداد ، الهيئة المصرية العامـــة للكتاب سنة ١٩٩٣ ٠

٣٤- مالك بن نبي : شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مقاوي ود٠ عبـد الصبور شاهين ، دار الفكر ، طبعة ثالثة سنة ١٩٦٩ ٠

٣٥- مجموعة من الباحثين : كتاب تذكاري عن أحمد لطفي السيد ، أسـتاذ الجيل ، المجلس الأعلى للثقافة ، لجنة الفلسفة والاجتماع القاهرة ، ســنة ١٩٨٦ ٠

٣٦- --------- : الشيخ محمد عبده ، بحوث ودراسات عــن حياتــه وأفكاره ، إشراف وتصوير د٠ عاطف العراقي ، سنة ١٩٩٥ ٠

٣٧- محمود ، د٠ زكى نجيب : تجديد الفكر العربـــي ، دار الشـــروق ، القاهرة ط ٨ ، سنة ١٩٨٧ ٠

٣٨- --------- : المعقــول واللامعقــول فـــي تراثنـــا الفكـــري ، دار الشروق القاهرة ط٥ ، سنة ١٩٩٣ ٠

٣٩- --------- : ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، القـاهرة ط ثانية سنة ١٩٧٩ ٠

٤٠- --------- : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشـــروق ، القــاهرة ط خامسة سنة ١٩٩٣ ٠

٤١- --------- : في حياتنا العقلية ، دار الشروق ، بيروت والقـاهرة ط ثالثة سنة ١٩٨٩ ٠

٤٢- ــــــــــ : من زاوية فلسفية، دار الشروق ، بيروت والقـاهرة ط رابعة سنة ١٩٩٣ .

٤٣- ــــــــــ : هذا العصر وثقافتـــه ، دار الشـروق ، بـيروت والقاهرة طبعة أولى سنة ١٩٨٠ .

٤٤- ــــــــــ : هموم المثقفين ، دار الشروق ، بيروت القاهرة سنة ١٩٨١ .

٤٥- ــــــــــ : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، بيروت والقـاهرة ، ط أولى سنة ١٩٨٧ .

٤٦- ــــــــــ : عن الحرية أتحدّث ، دار الشروق ، ط أولى سـنة ١٩٨٦ .

٤٧- ــــــــــ : في مفترق الطرق ، دار الشـروق ، ط ثانية سنة ١٩٩٣ .

٤٨- ــــــــــ : عربي بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط ثانية سـنة ١٩٩٣ .

٤٩- ــــــــــ : قصة عقل ، دار الشروق ط ثالثة ، سنة ١٩٩٣ .

٥٠- ــــــــــ : أفكار ومواقف ، دار الشـروق ، ط أولـى سـنة ١٩٨٣ .

٥١- ــــــــــ : قيم من التراث ، مكتبة الأسرة ، سنة ١٩٩٩ .

٥٢- ــــــــــ : في تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، ط٢ سنة ١٩٩٣ .

٥٣- مراد ، د٠ سعيد : بحوث في الفلسفة والتنويـــر ، الناشـــر : عيـــن للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط ثالثة ، سنة ١٩٩٧ ٠

٥٤- النجار ، د٠ حسين فوزي : رفاعة الطهطاوى رائـــد فكـــر وإمـــام نهضة ، سلسلة أعلام العرب (٥٣) الدار المصرية للتأليف والترجمة ٠

٥٥- ---------- : أحمد لطفي السيد والشخصية المصرية ، مكتبـــة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ٠

٥٦- وهبه ، د٠ مراد ، ود٠ منى أبو سنة : الأصولية والعلمانيـــة فـــي الشرق الأوسط ، سلسلة ابن رشد ، العدد الثاني ، الناشر ، دار قبـــاء ، سنة ٢٠٠٠ ٠

المراجع الأجنبية :

- Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method, Qxford University Press, Sixth impression, 1977 .

* *

الفهـــــرس

قانون التأويل بين الغزالي و ابن رشد

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة
ب- ضبـط علاقــة الظــاهر والبــاطن (اللفــظ والمعنـــى) فــى مرحلــة التــأويل الصوفـــى العرفانى	٨٩
عند ابن رشد	١٠٢
الظاهر والباطن ومشروعية التأويل البرهانى	١٠٢
٤ - ضبط العلاقة بين حقوق التأويل (حق العقل وحق اللغـة وحق الشرع)	١٠٧-١٢٢
عند الغزالى	١٠٨
فى مسألة الاستواء	١١٠
فى مسألة رؤية الله فى الآخرة	١١٣
فى مسألة القرآن كلام الله غير مخلوق	١١٤
حقوق التأويل عند ابن رشد	١١٧
قدم وحدوث العالم: الاختلاف فى التسمية	١١٩
فى مسألة المعاد وأحواله	١٢١
خاتمة الدراسة	١٢٣-١٢٦
المصادر والمراجع	١٢٧-١٣٤

الحوار الحضارى فى الإسلام

الموضوع	رقم الصفحة

دور الفكر الاسلامي في النهضة الحديثة
اتجاه واحد أم تعدد في الاتجاهات؟

رقم الإيداع ٢٩٤٥ / ٢٠٠٥

الترقيم الدولي .I.S.B.N

977-17-2014-7